

جلد حقوق محفوظ ہیں

# فلسفۂ الحق



محمد صدیق بیگم

۱۹۲۳ء

مطبع کنگرہ کوچہ نامیاں رزیدگی آباد

میں طبع ہوئی



# فهرست مضامین

مقدمه ..... ۳۰

باب اول - منکرین خدا ..... ۸

فصل اول - سوفسطائیان ..... ۱۰

فصل دوم - اضافیین ..... ۱۴

فصل سوم - متشککین ..... ۱۸

فصل چهارم - تجزیه‌بینان ..... ۱۹

فصل پنجم - طبیعیین ..... ۲۱

فصل ششم - ارتقائیین ..... ۲۶

باب دوم - قائلین خدا (استدلالیان) ..... ۳۱

۱- دلیل از علم خلقت الاشیا ..... ۳۶

۲- دلیل از علم بالعدالت الطبیعیات ..... ۳۹

۳- دلیل از علم الغایات ..... ۴۱

۴- دلیل از علم الاخلاق ..... ۴۵

باب سوم - قائلین خدا (وجدانیان) ..... ۵۰

{ اثبات

- باب چہارم۔ امکانِ علم خدا۔ (۶۰) . . . . .
- باب پنجم۔ کیفیت شعور خدا۔ (۶۳) . . . . .
- باب ششم۔ کائنات اور خدا۔ (۷۱) . . . . .
- باب ہفتم۔ وحدت وجود خدا۔ (۷۶) . . . . .
- ۱۔ منکرین وحدت۔ (۷۶) . . . . .
- ۲۔ قائلین ہمہ اوست۔ (۷۷) . . . . .
- ۳۔ قائلین وحدت وجود۔ (۷۹) . . . . .
- ۴۔ قائلین وحدت شہود۔ (۸۱) . . . . .
- باب ہشتم۔ معرفت خدا۔ (۸۵) . . . . .
- باب نہم۔ چگونگی خدا۔ (۹۳) . . . . .
- باب دہم۔ قیومت خدا۔ (۱۰۱) . . . . .
- باب یازدہم۔ ضمیمہ۔ (۱۱۲) . . . . .

خاتمۃ الکتاب





# ابتداسازم بنام پاک آں بے ابتدا

## مسئلہ

دنیا میں بعض اہم و اذق مسائل ایسے ہیں کہ جن پر قدیم زمانہ سے بحث ہوتی چلی آئی ہے اور قریب قریب ہر زمانہ میں ان کے متعلق مختلف قسم کے نظریے، تشبیحات اور دلائل پیش کئے گئے ہیں لیکن باوجود ان تمام دماغی کوششوں اور علمی تحقیقات کے کبھی کوئی قطعی فیصلہ ان کے متعلق بالاتفاق تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ مثلاً مسئلہ روح اور مسئلہ حیات بعد الموت وغیرہ کے متعلق محققین میں اب تک اختلاف ہے۔ اسی قسم کے مسائل سے خدا کی ہستی و یگانگی کا مسئلہ بھی ہے جو اس کتاب کا موضوع ہے۔

تواریخ عالم پر نظر ڈالنے سے اور خصوصاً مذہبی کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب سے حضرت انسان کا اس دنیا میں پتہ چلتا ہے اس وقت سے کوئی بھی زمانہ ایسا نہیں گزرا ہے کہ جس میں خدا کے ماننے اور نہ ماننے والے دونوں طرح کے لوگ موجود نہ رہے ہوں۔ بلکہ غور

و فکر کرنے سے معلوم ہوگا کہ یہ اختلاف سب سے پہلا سب سے بڑا  
 اور اہم اختلاف ہے جو بنی نوع انسان کے افراد یا جماعتوں کے درمیان  
 پیدا ہوا۔ نیز یہ اختلاف مختلف زمانوں میں نہ صرف جماعتوں اور  
 قوموں کے تنازعات اور جنگ و جدال کا باعث ہوا ہے۔ بلکہ حضرت  
 انسان کی مادی و روحانی۔ اخلاقی و مذہبی۔ تمدنی و سیاسی ترقیوں اور  
 معلومات و تحقیقات کا بھی ایک بڑا اور اہم سبب ہوا ہے چنانچہ بہت  
 سے علوم و فنون اور قوانین و ضوابط اسی اختلاف کی بنا پر پیدا ہوئے۔  
 جن لوگوں نے خدا کی ہستی کو تسلیم کیا ان میں باعتبار بنائے تسلیم  
 مختلف قبیل شامل ہیں بعض نے اپنے الہامات کی بنا پر خدا کی ہستی  
 کو تسلیم کیا اس زمرہ میں پیغمبر۔ ولی۔ رشی۔ منی وغیرہ لوگ شامل ہیں۔  
 بعض نے ان لوگوں کی تبلیغ و تلقین پر یقین کر کے اس کی ہستی کو مانا  
 اس زمرہ میں بالعموم وہ سب لوگ شامل ہیں جو الہامی مذاہب کے پیرو  
 ہیں۔ بعض نے اپنے عقل و استدلال کی بنا پر خدا کا موجود ہونا تسلیم کیا  
 اس زمرہ میں فلاسفہ کے بعض گروہ شامل ہیں بعض نے اپنے انکشافات  
 وجدانی کی بنا پر تسلیم کیا۔ اس زمرہ میں فلاسفہ وجدانیین۔ صوفیہ اور  
 ویدانتی لوگ شامل ہیں۔ اسی طرح باعتبار بنائے انکار ان لوگوں  
 کے بھی مختلف قبیل ہیں۔ جنہوں نے خدا کی ہستی کو نہ مانا بعض نے لاعلمی

کی وجہ سے اور بعض نے الہامی تبلیغ و تلقین کرنے والوں کی محض مخالفت کرنے کی بنا پر اسکی ہستی کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ اس زمرہ میں جاہل اور بیشتر عوام الناس شامل ہیں بعض نے اپنے تعقل و استدلال کی بنا پر کسی ایسی ہستی کا ہونا نہ ضروری سمجھا اور نہ اسکو تسلیم کیا۔ اس زمرہ میں دہرین اور فلاسفہ کے بعض گروہ شامل ہیں۔

پھر خدا کے ماننے والے مختلف زمروں نے جس طرح اسکی ہستی کو مختلف بناؤں پر تسلیم کیا اسی طرح اسکی چگونگی کو بھی اپنے علم و انکشاف کے مختلف طریقوں کی بنا پر بیان کیا۔ پیغمبروں اور رشیوں وغیرہ نے اپنی وحی و الہامات کے مطابق اسکی چگونگی بیان کی۔ فلاسفہ اسکے علم بیان کے لئے اپنے تعقل و استدلال کو کام میں لائے۔ اور اہل عرفان یعنی فلاسفہ و جدانین۔ صوفیہ اور ویدانتی لوگوں نے اپنے وجدانی حالات و مقامات کی بنا پر اسکو بیان کیا۔ چنانچہ بعض امور کے متعلق انکابیان مختلف فیہ بھی ہے۔ (جسکی وجہ یا تو اختلاف علم و عرفان ہو گا یا اشکال بیان) مثلاً وجود عالم اور خدا کی ہستی و چگونگی کو بیان کرتے وقت بعض اشینیت یا دوئی کے قائل ہوئے بعض ہمہ ادست کے اور بعض ہمہ از دست کے۔ بعض نے خدا کی ذات و صفات کو ایک دوسرے کا عین بتلایا اور بعض نے غیر۔

پھر بعض کیلئے اسکی ہستی و چگونگی کا علم محض علمی واقفیت تک محدود رہا جیسا کہ بعض فلاسفہ کے لئے۔ بعض نے علمی واقفیت کیساتھ علمی یا وجدانی عرفان کو بھی ضروری سمجھا جیسا کہ حکمائے وجدانیین نے۔ اور بعض نے علاوہ واقفیت کے اسکی عبادت کرنا بھی اختیار کیا جیسا کہ الہامی مذاہب کی پیروی کرنے والوں میں سے عوام نے کیا اور خواص نے علم عبادت اور عرفان تینوں کو ضروری سمجھا۔ اس زمرہ میں نبی۔ ولی۔ رشی۔ منی صوفی اور ویدانتی وغیرہ لوگ شامل ہیں۔

القصد جن لوگوں نے علمی یا وجدانی عرفان حاصل کیا انھوں نے بیان کیا کہ خدا سرمدی الوجود اور مطلق ولا محدود ہے۔ اضافتوں اور نسبتوں سے پاک و منزہ ہے۔ حقیقت احدیہ نور صمدیہ اور سلام بیچون و بیچگون ہے وہ اپنی ذات و صفات میں مقدس و برتر۔ قوم کون و مکان اور لائق ستائش و عبادت ہے۔

پس اب ہم موجودہ کتاب میں بغیر کسی تقلید کے محض فلسفیانہ نقطہ نظر سے انسانی علم و شعور کی ہر استعداد و قابلیت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس ادھر پر بحث کریں گے کہ آیا یہ خدا موجود ہے بھی یا نہیں۔ اور اگر ہے تو اسکی ہستی کا علم و ثبوت کس طرح ہوا ہے یا ہوتا ہے نیز اسکی چگونگی کیا ہے اور وہ کس طرح معلوم ہوئی ہے یا ہو سکتی ہے۔ اول ہم

منکرین خدا کے استدلال و انکار کی تنقید کرتے ہیں بعد ازاں قائلین  
 کے دلائل و وجہان پر غور کر کے حقیقت و اقصیہ بیان کریں گے۔

احقر العباد محمد صدیق

۱۳ اگست ۱۹۲۲ء عیسوی

# بَابِ اَوَّل



— (منکرین خدا) —

مقدمہ کتاب میں ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ خدا کی ہستی کو تسلیم نہ کرنے والوں میں مختلف گروہ شامل ہیں جن میں سے بعض کا انکار تو لاعلمی، تقلید اور تعصب وغیرہ پر مبنی ہے اور بعض کا عقل و استدلال پر۔ مگر چونکہ غیر معقول منکرین کا انکار علمی اعتبار سے فضول ہے لہذا ہم ان کا اس کتاب میں ذکر نہیں کریں گے بلکہ صرف استدلالی منکرین کا ذکر کرتے ہیں۔

یہ امر صریح ہے کہ انسان قریب قریب ہر شے خصوصاً نادر اشیاء اور پیچیدہ مظاہر کی اصلیت و حقیقت معلوم کرنے پر طبعاً مائل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ اسکی تحقیقات و معلومات ہی کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں مختلف قسم کے علوم طبیعیہ و عقلیہ (مابعد الطبیعیہ) پیدا ہوئے۔ پس اس تحقیقی جدوجہد میں انسان کو جہاں اور امور کی حقیقت معلوم کرینا خیال پیدا ہوا وہاں یہ بھی سوچا کہ اس عالم کا کُنات کی حقیقت و

ماہیت کو بھی معلوم کرنا چاہیئے۔ آیا یہی حقیقت اصل یہ ہے یا کوئی اور۔ پس اس عمیق و وسیع مسئلہ کی تحقیق میں بعض تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس عالم طبعی کے علاوہ اور فوق الطبعیہ حقایق و ہستیاں بھی موجود ہیں جن پر اس عالم طبعی کا دار و مدار ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے کچھ تو اپنے استنبصار سے اور کچھ بعض لوگوں کے الہامی انکشافات کی مدد سے خدا کی ہستی کو بھی تسلیم کیا (انکا ذکر آئندہ قائلین کے باب میں کیا جائیگا) مگر بعض کی تحقیق صرف مادی و طبعی مظاہر و کیفیات ہی تک محدود رہی چنانچہ انہوں نے عالم طبعیات کے علاوہ اور کسی حقیقت و ہستی کو تسلیم نہ کیا اس زمرہ کو ہم منکرین مادیین کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسی طرح بعض لوگوں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ انسانی علم و شعور کی حقیقت و ماہیت کو بھی معلوم کرنا چاہیئے۔ پس اس عمیق مسئلہ کی تحقیق میں بھی بعض لوگ تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ انسان کو جو کچھ علم و شعور ہوتا ہے وہ صحیح اور حقیقی ہوتا ہے۔ یعنی حقیقت و واقعہ کے مطابق ہوتا ہے مگر بعض نے انسانی علم و شعور کی صحت و صداقت میں شک کیا اور یہہ گمان کیا کہ یہہ سب محض وہم و خیال ہے انسان کو کسی قسم کا بھی حقیقی علم نہیں ہو سکتا ہے اگر کچھ ہوتا بھی ہے تو بہت ہی محدود اور سطحی۔ چنانچہ ان لوگوں نے نہ صرف خدا کی ہستی و دیگر فوق الطبعیہ ہستیوں کے ماننے سے انکار کیا بلکہ

اشیا کی حقیقت سے بھی انکار کر دیا۔ منکرین کے اس زمرہ کو ہم قائلین نقص علم کے نام سے تعبیر کریں گے۔ اور چونکہ فلسفیانہ لحاظ سے یہہ گروہ منکرین بادیہین کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے لہذا اول ان کی حکمت پر بحث کی جائے گی۔

## الف۔ قائلین نقص علم

(۱) مسئلہ نقص علم نے کئی صورتیں اختیار کیں۔ اول صورت سوفسطی کا مذہب ہے۔ ان لوگوں کی حکمت کے مطابق تمام مظاہر عالم اور جو کچھ ادراک و شعور ان کے متعلق انسان کو ہوتا ہے حقیقت نہیں ہے بلکہ سب وہم و خیال ہے۔ اول ہم ان لوگوں کی حکمت والحاد کا ذکر کرتے ہیں پھر اسکا رد بیان کریں گے۔

”اُن کا دعویٰ ہے کہ انسان کو ہرگز کوئی مخصوص و معین حقیقت مشہود نہیں ہوتی ہے۔ اور اس دعویٰ کے ثبوت میں وہ روزمرہ کے مشاہدات پیش کیا کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی شے کو بہت فاصلہ سے دیکھا جائے تو وہ چھوٹی نظر آتی ہے اور جب اسی شے کو نزدیک سے دیکھا جائے تو وہ بڑی نظر آتی ہے۔ اسی طرح سایہ دیوار جو بھٹیرا ہوا نظر آتا ہے کچھ عرصہ انتظار کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ سرک رہا ہے۔ کیونکہ



اس نے فاصلہ طے کر لیا ہے۔ اور دیگر حواس کی بھی یہی حالت ہے یعنی ان کے ذریعہ بھی ایک ہی شے کے متعلق مختلف حالتوں میں مختلف طرح کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ پس اشیاء کی کوئی مخصوص و معین حقیقت یا حالت مشہود نہیں ہوتی ہے بلکہ ان کی حقیقت یا حالت جیسی کچھ بھی ہے وہ انسان کے ذہنی احوال و کوائف پر منحصر ہے چونکہ یہ احوال و کوائف ہر وقت بدلتے رہتے ہیں۔ لہذا اشیاء کا مشاہدہ بھی مختلف حالتوں میں مختلف طرح کا ہوتا ہے۔ جیسا کچھ وہم و خیال قائم ہو جاتا ہے ویسا ہی محسوس و معلوم ہونے لگتا ہے۔ پس اشیاء کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ سب وہم و خیال کا نتیجہ ہیں۔ اور جب اشیاء محسوس کا یہ حال ہے تو غیر محسوس اشیاء کا وجود تو اور بھی زیادہ خیالی ٹھہرتا ہے پس علاوہ اشیاء محسوس کے اگر انسان کو کسی اور قسم کی اشیاء کا علم ہوتا ہے تو ان کا وجود بھی حقیقی نہیں بلکہ وہ بھی وہم و خیال ہی ہے چنانچہ خدا کا وجود بھی (جو نہ صرف محسوسات بلکہ معقولات سے بھی کہیں فوق الفوق بتلایا جاتا ہے) محض وہم و خیال ہے۔“

اگر ان حکما کے خیالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان لوگوں نے انسان کے قوائے ادراک و انکشاف پر ایک جزوی نظر ڈال کر نتیجہ

قائم کر لیا ہے۔ پہلی غلطی تو یہ ہے کہ مشاہدہ انسانی پر غور کرتے وقت انہوں  
 نے قوائے اندرونی کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اور صرف حواس ظاہری کو  
 مد نظر رکھا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جو کچھ حواس ظاہری کے ذریعہ  
 مشہود ہوتا ہے قوائے اندرونی یعنی عقل و تمیز اسکی اصل کیفیت کے  
 متعلق صحیح رائے قائم کر لیتی ہے بشرطیکہ مشاہدہ بصحت ہوش و حواس  
 ہو رہا ہو۔ بیشک ہر شے دور سے چھوٹی نظر آتی ہے اور سایہ دیوار بادی النظر میں ٹھہرا ہوا  
 معلوم ہوتا ہے لیکن ہم کبھی اس شے کو اتنا ہی خیال نہیں کر لیتے ہیں جتنی کہ  
 وہ دور سے نظر آرہی ہے اور نہ ہی سایہ دیوار کو ٹھہرا ہوا خیال کرتے ہیں بلکہ اس شے کو  
 بڑا اور سایہ دیوار کو سرکنا ہوا سمجھتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اشیاء کی اصل  
 کیفیت بھی ہم کو ضرور مشہود ہوتی ہے جسکی بنا پر ہم وقتاً فوقتاً ان  
 مشاہدات کی تفتیح و تصویب کرتے رہتے ہیں جو گرد و پیش کے احوال و  
 کوائف کے بدلنے اور بعض دیگر وجوہات سے متغیر و مختلف ہو جاتے ہیں۔  
 دوسری غلطی ان لوگوں کی ہے کہ حقیقت مشہود پر غور کرتے وقت  
 قوائے اندرونی کو مد نظر رکھا ہے۔ اور حواس ظاہری کو پیچ سمجھ لیا  
 ہے اور جو کچھ (انکے ذریعہ) مشاہدہ ہوتا ہے اسکو قوائے اندرونی کی  
 اختراع و ایجاد قرار دے لیا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اشیاء کا وجود (جیسا  
 کچھ بھی ہے) ہمارے ذہنوں سے بالکل مجرد خارج میں موجود ہے۔

اور حواس ظاہری و قوائے اندرونی کے ذریعہ ہم کو اس کا مشاہدہ ہوتا ہے نہ کہ محض وہم و خیال سے پیدا ہو کر جھوٹ موٹ خارج میں نظر آنے لگتا ہے اگر اشیا کا وجود نہ ہوتا تو بصحت ہوش حواس ہمارے حواس ظاہری پر ایسے تاثرات کا عدم سے بدائتہ پیدا ہونا محال تھا اور اگر بفرض محال یہہ مان لیا جائے کہ جو کچھ ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے وہ سب وہم و خیال کا نتیجہ ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اشیا خارج میں مکانت کے اعتبار سے معین شہود ہوتی ہیں۔ اور مخصوص اقسام کی نظر آتی ہیں مثلاً اگر ایک شخص اپنے سامنے میز پر کتاب رکھی ہوئی دیکھ رہا ہو تو کیا وجہ ہے کہ کتاب میز ہی پر نظر آ رہی ہے کسی اور جگہ کیون نظر نہیں آتی۔ اور کیا وجہ ہے کہ جب وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو وہ کتاب ہی نظر آتی ہے اور کسی قسم کی شے کیون نہیں نظر آنے لگتی۔ اور اس کی کیا وجہ ہو کہ وہ ہر شخص کو کتاب ہی نظر آتی ہے۔ اگر مشہود محض وہم و خیال کا نتیجہ ہوا کرتا ہے تو کیون ہر شخص کو اسکے وہم و خیال کے مطابق وہ مختلف قسم کی شے نظر نہیں آتی ؟

پس معلوم ہوا کہ اشیا خارج میں موجود ہیں اور حواس ظاہری و قوائے اندرونی کے ذریعہ ان کا ادراک و شعور ہوتا ہے۔ وگرنہ وہم و خیال کا نتیجہ ہونے کی صورت میں بنی نوع انسان کا مشاہدہ بالکل بے ترتیب اور

بے سود ہوتا۔ پس حقائق اشیا وہم خیال پر مبنی نہیں ہیں بلکہ ان حکما دعویٰ ہی خود وہم و خیال تھا۔ اور چونکہ انسان میں قوائے تعقل اور بعض ان سے بھی اعلیٰ قوائے انکشاف موجود ہیں (جبکہ ذکر مناسب موقعوں پر کیا جائے گا) لہذا اگر اسکو علاوہ اشیا محسوس کے کسی اور قسم کے حقائق (مثلاً ارواح اور خدا) کا بھی انکشاف ہوتا ہے تو ان کی بابت بھی بلا کسی وجہ معقول کے ان حکما کا یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ وہ محض وہم و خیال ہیں بہت ممکن ہے ان کا وجود بھی ثابت ہو سکے۔

(۲) ایک اور کسی قدر مختلف صورت جو اس مسئلہ نقص علم نے اختیار کی وہ اضافیین کا مذہب تھا۔ ”جن کا دعویٰ ہے کہ انسان کو ہرگز کسی شے کے متعلق علم حقیقی یا علم مطلق حاصل نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکا علم ہمیشہ اضافی و نسبتی ہوتا ہے اور یہ اسکی غلطی ہے کہ اسنے اپنے آپکو ہر شے کا پیمانہ و معیار سمجھا ہوا ہے یعنی وہ ہر شے کو اپنے حواس و عقل کی شہادت کے مطابق خیال کر لیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ شے حقیقت میں بھی ویسی ہی ہے جیسی کہ مشہود ہو رہی ہے۔ مثلاً اگر وہ کسی شے کو سُرُخ دیکھتا ہے تو اس کو فی الحقیقت بھی سُرُخ ہی خیال کر لیتا ہے اور اگر کوئی شے اسکو کڑوی معلوم ہوتی ہے تو سمجھتا ہے کہ وہ فی الحقیقت بھی کڑوی ہی ہے۔ حالانکہ اسکا تمام علم شعور اس کے

حواس ظاہری و باطنی کی نسبت و اضافت سے ہوتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہر شخص کا ادراک و شعور ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا ہے۔ یعنی حواس و قوی کی کمزوری و قوت اور صحت و نقص کی نسبت و اضافت کے مطابق ہر ایک کے شعور میں کسی قدر فرق ہوتا ہے اور غیر معمولی حالتوں میں تو یہہ فرق بہت ہی بین ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص کی آنکھ کی ساخت یا اجزا میں کسی وجہ سے فرق ہو یعنی معمول سے مختلف ہو تو جو شے اوروں کو سُرخ رنگ کی نظر آتی ہے اسکو کسی اور رنگ کی دکھائی دیتی ہے۔ جو شے اوروں کو ایک نظر آتی ہے اس کو دو دکھائی دیتی ہیں اسی طرح جو شے اوروں کو معمولاً میٹھی معلوم ہوتی ہے وہ بعض شخصوں کو خاص حالتوں میں اس سے مختلف ذائقہ کی معلوم ہوتی ہے۔ پس یہہ امور صاف ظاہر کر رہے ہیں کہ انسان کو کوئی شے بھی کما حقہ معلوم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا علم و شعور اسکے حواس و عقل کی احوال و کوالف پر منحصر ہے چنانچہ اگر اس کے تمام حواس و قوی میں فرق پڑ جائے۔ یا اور قسم کے ہو جائیں یا اس کے حواس ظاہری بجائے پانچ کے سات آٹھ ہو جائیں تو اس کو تمام اشیاء کا مشاہدہ بھی مختلف طرح کا ہونے لگیگا۔ بلکہ ایک نئی دنیا نظر آنے لگیگی۔ القصہ جب انسان کو عام اشیاء ہی کے متعلق علم مطلق

ایک ماحی علم حاصل نہیں ہو سکتا تو حقیقت اصل یہ یا ذات مطلق کے متعلق حقیقی علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے جو بدیہیات سے کہیں فوق العوق کہا جاتا ہے۔ لہذا خدا کی ہستی و چگونگی کا جو کچھ علم انسان کو ہوتا ہے وہ بھی اس کے اور علم کی طرح اضافی و نسبتی ہوتا ہے۔“

اگر ان حکما کے خیالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ حکمت کیسے غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ ان لوگوں نے بہ نسبت نوعی مشاہدہ کے افرادی مشاہدہ پر زیادہ زور دیا ہے۔ اور یہی غلط فہمی کا باعث ہوا ہے۔ بیشک ایک شخص کا مشاہدہ دوسرے شخص کے مشاہدہ سے کچھ مختلف ہو سکتا ہے بلکہ ایک ہی شخص کا مشاہدہ مختلف حالتوں میں ایک ہی شے کے متعلق مختلف ہوتا ہے لیکن یہ سب اختلاف عوارض کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ معمولاً صحیح و مخصوص یعنی نارمل حالت میں سب کو یکساں مشاہدہ ہوتا ہے جس کو انسان کا نوعی مشاہدہ کہتے ہیں۔ چنانچہ بدیہیات۔ نظریات۔ کشفیات وغیرہ کے متعلق جب قدر کلیات انسان نے قائم کئے ہیں وہ سب اسی کی بنیاد پر کئے ہیں۔ اب رہا یہ سوال کہ اگر انسان کے حواس ظاہری اور طرح کے ہو جائیں یا بجائے پانچ کے سات آٹھ یا زیادہ ہو جائیں تو حسبہ اس کو مشاہدہ موجودہ صورت کی نسبت مختلف یا زیادہ ہونا چاہیے۔ پس اول تو ایسا خیال کرنا محال

سے ہے اور اگر بغرض محال ایسا ہو بھی جائے تو ممکن ہے اس حالت میں موجودہ صورت کی نسبت مشاہدہ مختلف یا زیادہ ہووے لیکن وہ مشاہدہ بھی حقیقت ہی کا ہوگا اور اب بھی حقیقت ہی کا ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ اس وقت حقیقت کے اور وجوہ و شئون کا مشاہدہ ہو رہا ہے اس حالت میں اور کا ہوگا۔ یا اب کم کا ہو رہا ہے اس وقت زیادہ کا ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ نوع انسان کا علم جس معنی میں اضافی بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں ہے بلکہ اسکو حقیقی علم ہوتا ہے خواہ غیر مکمل ہوتا ہو اس سے بحث نہیں ہے۔

بعض اضافیین اپنی بحث سے سو فسطہ کی طرح یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ”سوائے ذہنی کیفیات کے جن پر ہمارا اضافی علم منحصر ہے اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔ ذہنی کیفیات ہی کے ذریعہ اشیاء کا علم پیدا ہو جاتا ہے جو اضافی و غیر حقیقی ہوتا ہے۔ اگر خدا کا کچھ علم ہوا ہے تو وہ بھی اضافی ہے اور وہ خدا موجود نہیں ہے۔ اور چونکہ انسان کا ذریعہ علم ایسا واقع ہوا ہے کہ اسکو صرف اضافیات ہی کا اضافی علم ہو سکتا ہے لہذا ایک ذات مطلق (خدا) کا علم و خیال تو اسکو کبھی آہی نہیں سکتا۔“

سو فسطہ کی طرح موجودات کے وجود سے انکار کر دینے میں یہہ

حکما بھی صریحاً غلطی پر ہیں اس لئے کہ اگر صرف ذہنی کیفیات ہی کا وجود ہوتا اور اشیا موجود نہ ہوتیں تو پھر یہ مختلف کیفیات کما صی پیدا ہی کیسے ہوتیں اگر کوئی شخص اپنے سامنے ایک درخت دیکھ رہا ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کو درخت ہی نظر آتا ہے بجائے درخت کے کوئی اور قسم کی شے کیوں نہیں مشہود ہوتی ہے۔ پس ضرور درخت موجود ہے اور اس طرح دیگر حقائق بھی (جنکا مشاہدہ متفق علیہ ہے) موجود ہیں (مفصل بحث سو فسط کے بیان میں گذر چکی ہے)

(۳) اس مقام پر منکرین علم خدا کا ذکر بھی اشارۃً کر دینا ضروری ہے جنکا عقیدہ ہے کہ خدا اگر ہے بھی تو اس کے متعلق ہم کو کچھ علم حاصل نہیں ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے وہ ذات ہمارے علم و شعور سے بالکل فوق و را ہے۔ یہہ فرقہ متشککین کے نام سے مشہور ہے۔ خدا کے یہہ لوگ بھی منکر ہیں اور اگر ان میں سے بعض منکر نہیں ہیں تو نیم منکر تو ضرور ہیں کیونکہ ان کا خدا ایک مہمل خدا ہے جو جبر مقابلہ کی ایک ایسی رقم کے مانند ہے جسکی قیمت نہ معلوم ہے نہ معلوم کی جاسکتی ہے۔ اس فرقہ کا بیان خدا کی ہستی کی بحث کے بعد امکان علم خدا کے باب میں کیا جائیگا۔



## ب۔ منکرین مادیین

دوسرا زمرہ منکرین کا وہ ہے جن کا عقیدہ ہے کہ دنیا میں صرف مادہ ہی مادہ ہے اسکے علاوہ اور کسی قسم کی موجودات نہیں ہیں۔ نہ روح ہے نہ خدا ہے وغیرہ۔

(۱) ان میں سے ایک فرقہ تو وہ ہے جو تجربیین کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے ان کا دعویٰ ہے کہ ”صرف وہی اشیا موجود ہیں جن کے وجود کا مشاہدہ و تجربہ ہو اس انسانی کو ہوتا ہے ان کے علاوہ اور سب کچھ خیالی ہے اور حقیقت میں موجود نہیں ہے یعنی حقیقی وجود صرف مادی اشیا کا ہے اور یہی حقیقت واقعہ ہے“

ان لوگوں کی حکمت پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ یہ حکمت محض کوتاہ نظری اور کج فہمی پر مبنی ہے۔ اول تو ان لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ وجود صرف مادی ہوتا ہے اور کسی قسم کا نہیں ہو سکتا اس لئے صرف محسوسات کا وجود مانا ہے اور باقی وجودوں سے انکار کر دیا ہے دوسرے انہوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ مشاہدہ موجودات صرف حواس ہی پر موقوف ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان میں علاوہ حواس کے اور بھی قوائے باطنیہ موجود ہیں جن کے ذریعہ علاوہ

مادے کے اور موجودات کا بھی مشاہدہ و تجربہ ہوتا ہے۔

اس مشاہدہ کا ذکر تو ہم خدا کی ہستی کے ذکر کے ساتھ کریں گے یہاں صرف یہ بتلادینا ضروری سمجھتے ہیں کہ انسان کے حواس ظاہری بذات خود نفسِ مدرکہ نہیں ہیں بلکہ ادراک و مشاہدہ کرنے والی شے علاوہ حواس کے کچھ اور ہی ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ گھنٹہ کی آواز ایک شخص کے کان تک اچھی طرح پہنچ رہی ہے لیکن باوجود صحت ہوش و حواس کے اسکو اسکا ادراک نہیں ہوتا ہے یا کوئی واقعہ اس کی آنکھوں کے سامنے ظہور میں آتا ہے لیکن اس کو اسکا مطلق شعور نہیں ہوتا ہے پس اس سے ظاہر ہے کہ ادراک و شعور کرنے والی شے علاوہ حواس کے کچھ اور ہے جو ان حالتوں میں کسی اور طرف مصروف ہے اگر ادراک و مشاہدہ حواس کو ہوا کرتا تو ان حالتوں میں بھی لاجحاً مشاہدہ و ادراک ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ حواس محض ذریعہ ہیں ادراک و شعور کرنے والی شے کوئی اور ہے جو مستقل طور پر انسان میں موجود ہے۔ اور چونکہ مادیین باوجود اپنی وسیع تحقیقات کے انسانی شعور کی مختلف حالات و کیفیات کو اس کے دماغی اجزاء کے افعال ثابت نہیں کر سکے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ دماغ بھی شعور کیلئے محض ایک ذریعہ ہی ہے اور یہ شعور کرنے والی شے مادی نہیں ہے۔

بلکہ اس کا وجود مختلف نوعیت رکھتا ہے علاوہ اس اعتبار و استتصار کے موجودہ زمانے کی تحقیقات اور علمی تجربات نے ارواح کے وجود کو اور بھی واضح طور پر ثابت کر دیا ہے۔ پس جس طرح مادے کے علاوہ ارواح کا وجود ہے۔ اسی طرح اور قسم کے وجودوں کا بھی امکان ہے۔

(۲) مادیین کا دوسرا اور سب سے مشہور فرق وہ ہے جو طبعیین کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ”ان کا دعویٰ ہے کہ دنیا میں صرف مادہ ہی مادہ ہے۔ یہہ تمام عالم کائنات مادہ ہی سے بنا ہے اور علاوہ مادی اشیا کے اور کسی قسم کی موجودات نہیں ہیں۔ چنانچہ یہہ لوگ دنیا و مافیہا کے ظہور اور احوال مختلفہ کی تشریح و توضیح صرف مادے اور مادی اسباب و قوانین ہی کے ذریعہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں انکی حکمت کے مطابق ازل سے یہہ تمام فضا کے غیر متناہی بے شمار حرکت کرنے والے سالمات یا مادی ذرات صغار سے بھر ا ہوا تھا جن میں آپس میں ملنے کی قوت و خاصیت تھی۔ پس رفتہ رفتہ مادی یا طبعی قوانین کے ذریعہ تمام اشیا انہیں ذرات سے ملکر بنی ہیں۔ اور ان طبعی قوانین ہی کے ذریعہ ان میں تغیر و تبدل اور مختلف مظاہر و کیفیات وقوع میں آتے رہتے ہیں۔ مثلاً پانی بوجہ حرارت، بخارات بن کر اڑ جاتا ہے۔ اور بخارات سروی پا کر بادلوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں جو اور

سرد اور بھاری ہو کر بارش اور بعض مرتبہ اولوں کی شکل میں برستے ہیں۔  
 اسی طرح برقی رو حرارت میں تبدیل ہو جاتی ہے اور پھر حرارت روشنی  
 کی شکل اختیار کر لیتی ہے وغیرہ۔ عرضیکہ تمام اشیا و مظاہر میں قانون علت  
 و معلول کے مطابق تغیر و تبدل جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہیگا۔

اور جس طرح مادی یا طبیعی مظاہر کو یہ لوگ بذریعہ مادہ اور طبیعی قوانین  
 حل کرتے ہیں اسی طریق و اصول پر روحانی یا ذہنی کیفیات کی بھی تشریح  
 و توضیح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق جسد ذہنی  
 کیفیات وقوع میں آتی ہیں یا جو کچھ ادراک و شعور انسان کو ہوتا ہے وہ سب  
 اسکے دماغ کا کام ہے جو مادے سے بنا ہے۔ جس طرح معدہ کا کام ہضم کرنا ہے  
 اسی طرح دماغ کا کام حافظہ، وہم، تخیل اور تفکر وغیرہ ہے۔ علاوہ مادی  
 دماغ کے اور کوئی فوق الطبیعیہ شے مثل روح وغیرہ کے جیسا کہ مشہور ہے  
 انسان کے اندر حلول کئے ہوئے نہیں ہے۔ اور جوں ہی کہ جسمانی ذرات  
 اپنا کام چھوڑ دیتے ہیں دوران خون بند ہو کر انسانی شین تھم جاتی ہے  
 اور آدمی مردہ کہلاتا ہے کوئی روح وغیرہ اسکے اندر سے خارج نہیں  
 ہوتی ہے۔ بلکہ وہی مادی ذرات بوجہ عوارض و حوادث یا بوجہ اپنی  
 طاقت صرف ہو جانیکے جو اور چیزوں میں منتقل ہو چکی ہے خود بھی اب  
 دیگر حالات میں تبدیل ہونے لگتے ہیں۔ الغرض ذہنی یا روحانی کیفیات

بھی ان لوگوں کے دعویٰ کے مطابق محض مادہ اور مادی علل و اسباب کا نتیجہ ہیں۔ اور علاوہ مادہ کے اور کسی قسم کی موجودات نہیں ہیں۔“

ان حکما کی حکمت کا نقص و قصور معمولی غور و فکر سے معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ اول تو یہ یہ نہیں بتلا سکتے ہیں کہ اس فضاے غیر متناہی میں یہ لاتعداد سالمات کہاں سے پیدا ہو گئے اور کس طرح پیدا ہوئے اور جب اصول یہ بٹھیرا کہ ہر حدوث کے لئے کسی محدث یا علت کی ضرورت ہوتی ہے تو پھر بغیر کسی محدث یا علت کے ان سالمات میں ابتداء وقت و حرکت کیسے پیدا ہو گئی۔

اور رہا مسئلہ قوت پس اسکی بابت یہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ دنیا میں قوت ایک خاص مقدار میں ہمیشہ موجود رہی ہے اور رہیگی یہی قوت مختلف شکلوں اور اشیا میں تبدیل و منتقل ہوتی رہتی ہے مگر اس قوت کی حقیقت و ماہیت کے متعلق ان کو کچھ بھی علم نہیں ہے۔ نہ یہہ لوگ یہہ بتلا سکتے ہیں کہ اس ایک متقل قوت نے سالمات کو ملا کر مختلف عناصر کس طرح پیدا کر دئے۔ یعنی جب ایک ہی قسم کی قوت اور ایک ہی قسم کے سالمات موجود تھے تو اشیا میں اختلاف خاصیات کس طرح پیدا ہو گیا۔

اور جب مادہ ہی مادہ موجود تھا تو پھر شعور کہاں سے پیدا ہو گیا جو

مادہ اور طبیعی عمل سے بالکل مختلف شے ہے۔ صرف یہ کہدینا کہ جسطح ہضم معدہ کا کام ہے اسی طرح تعقل و شعور، دماغ کا فعل ہے کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ ہضم کا فعل طبیعی ہونا ثابت ہے مگر تعقل و استدلال یا تخیل و تفکر وغیرہ کا فعل طبیعی ہونا ثابت نہیں ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ پس جیسا کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں شعور کسی اور شے کا کام ہے۔ جس کا وجود مادی نہیں ہے بلکہ غیر مادی ہے۔

اس غیر مادی شے کے بغیر خود طبیعی قوانین ہی کا پتہ چلنا مشکل تھا چنانچہ علم طبیعیات اس امر کا کافی جواب نہیں دے سکتا ہے کہ طبعین کو عالم اسباب کا علم کیسے ہوا۔ یعنی (بغیر کسی شے یا ذاتِ محقق ہونیکے) انکے مادی دماغ میں یہ تحقیقی سوال کیسے پیدا ہو گیا کہ فلاں فلاں اشیا یا کیفیات کے علل کیا ہیں۔ اس کا جواب یہہ لوگ صرف یہہ بیان کرتے ہیں کہ مشاہدے اور تجربے نے ہم کو یہہ سکھلادیا ہے کہ جب ایک خاص کیفیت ہمیشہ کسی دوسری خاص کیفیت کے بعد واقع ہوتی ہے تو پہلی کیفیت پھلی کیفیت کی علت ہوتی ہے۔ مثلاً آگ میں ہاتھ ڈالنے کا نتیجہ ہمیشہ یہہ ہوتا ہے کہ ہاتھ جل جاتا ہے اور پانی کو گرم کرنے کا نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ وہ بخیر ہوئے لگتا ہے یا کھولنے لگتا ہے۔ پس ہاتھ کا جل جانا اور پانی کا کھولنا یا بخیر ہونا معلول

ہیں اور آگ یا حرارت علت ہیں۔ الغرض اس عالم کائنات میں جس قدر  
علل و معلولات اور دیگر قوانین قدرت معلوم ہوئے ہیں وہ سب اسی  
طرح متعدد و مرتبہ کے مشاہدے سے معلوم ہوئے ہیں۔

مگر ان لوگوں کا جواب کافی نہیں ہے اس لئے کہ اگر علت و معلول  
کے معلوم ہونے کا انحصار صرف اسی بات پر ہوتا کہ ایک خاص کیفیت  
کا کسی دوسری خاص کیفیت کے بعد واقع ہونا۔ متعدد و مرتبہ مشہود  
ہو وے تو چاہئے تھا کہ دن کو رات کی علت یا رات کو دن کی علت  
قرار دیا جاتا۔ کیونکہ دن ہمیشہ رات کے بعد یا رات ہمیشہ دن کے بعد  
واقع ہوتی ہوئی مشہود ہوتی ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں  
سے کسی ایک کو بھی دوسرے کی علت قرار نہیں دیا گیا ہے۔

اور بعض امور ایسے ہیں کہ ان میں ایک کیفیت کا دوسری کیفیت  
کے بعد واقع ہونا چہ جائیکہ متعدد و مرتبہ ایک مرتبہ بھی مشہود نہیں  
ہوتا ہے لیکن پھر بھی انکی علت معلوم کر لی گئی ہے مثلاً دن اور رات  
کے پیدا ہونے کی علت زمین کی محوری گردش مانی گئی ہے حالانکہ  
اس گردش کا ایک مرتبہ بھی مشاہدہ نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح کشش  
ثقل اور بعض دیگر قوانین قدرت کو بھی بلا مشاہدہ علل معلوم کر لیا گیا ہے  
پس معلوم ہوا کہ ان امور کی علل کا معلوم کرنا متعدد و مرتبہ کے مشاہدہ

پر منحصر نہیں ہے بلکہ انکی معلوم کرنیوالی (محفض مادی دماغ کے ماسوا) کوئی اور شے محقق ہے جو اسبابی کیفیات کا مشاہدہ کئے بغیر بھی معلومات کے علل معلوم کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔

اور بعض امور ایسے بھی ہیں کہ جن میں باوجود (لا شعوری کیساتھ) اس شے محقق کو کام میں لانے کے طبعیین اب تک علل معلوم نہیں کر سکے ہیں۔ جسکی وجہ دراصل یہ ہے کہ وہ امور مادی اسباب قوانین پر منحصر نہیں ہیں مثلاً مسموم اور ہینوٹزم کے ذریعہ جو عجیب و غریب کرشمات ظہور میں آتے ہیں وہ مادیین کے لئے اب تک لاینحل معما ہیں۔ الغرض طبعیین کو دنیا و مافیہا کی حقیقت و کیفیت بیان کرنے کے لئے علاوہ مادہ اور طبعی قوانین کے اور قسم کے وجود اور اصول بھی تسلیم کرنے پڑینگے۔

(۳) اس سلسلہ میں ایک اور فرقہ مادیین کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے جن کو ارتقائیین کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے ان لوگوں کا بھی دعویٰ ہے کہ دنیا میں صرف مادہ ہی مادہ ہے تمام قسم کے موجودات رفتہ رفتہ ترقی کرتے کرتے اسی مادہ محض سے بنی ہیں مگر برخلاف طبعیین کے ان لوگوں نے قانون علت و معلول کی بجائے ایک اور طبعی اصول قرار دیا ہے۔ جسکو انتخاب طبعی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں یعنی فطرت



ہمیشہ موافق و مناسب امور کا انتخاب کرتی رہتی ہے جسکی بنا پر تمام مختلف مظاہر و کیفیات وقوع میں آتی رہتی ہیں۔ اور چونکہ فطرت کی تمام اشیا اپنی بقا کے لئے جدوجہد کرتی رہتی ہیں لہذا اس انتخاب کی بنا پر افضل باقی رہتی ہیں اور جو بقا کے لئے کم مناسب ہوتی ہیں وہ ضائع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جسقدر انواع موجودات دنیا میں نظر آتی ہیں یہ سب اسی اصول کے بموجب (مادہ محض سے ترقی کرتے کرتے جمادات اور جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات مطلق سے بتدریج انسان) بنتی ہیں۔ ان کے نزدیک بھی شعور انسانی، محض مادی عمل کا نتیجہ ہے جو اس مذکورہ بالا ارتقائی اصول کے بموجب مادہ محض سے ترقی کرتے کرتے مختلف درجوں پر پہنچ کر احساس نباتی۔ عقل حیوانی اور شعور انسانی بن گیا ہے غرضیکہ یہ لوگ بھی نہ وجود خدا کو مانتے ہیں اور نہ مادہ کے علاوہ اور کسی قسم کے وجود مثلاً روح وغیرہ کا ہونا تسلیم کرتے ہیں بلکہ جملہ مظاہر اور ادلئے و علیٰ کیفیات کو محض مادی اعمال کے نتیجے بتلاتے ہیں۔

اگر ان لوگوں کی حکمت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ نظریہ ہی بالکل بے بنیاد ہے اول تو انتخاب طبعی کے کچھ معنی نہیں ہیں اگر ہیں تو محض مجازی ہیں اسلئے کہ انتخاب کے لئے ہمیشہ ایک ایسی ذات

کا ہونا ضروری ہے جو صاحب شعور و تمیز ہو۔ فطرت یا نیچر میں یہہ صفات بالکل بھی نہیں پائی جاتی ہیں بلکہ درحقیقت فطرت کے تمام مظاہر و کیفیات بوجہ طبعی علل و اسباب لامحالہ وقوع میں آتے رہتے ہیں۔ اگر زلزلہ کے وقت چند مکانات گر پڑے ہیں تو وہ اپنے مناسب علل کی وجہ سے لامحالہ گرے ہیں نہ کہ نیچر یا فطرت نے انکو انتخاب کر کے گرایا ہے۔ پس ایسے اضطراری وقوع کو انتخاب کے لفظ سے تعبیر کرنا صریحاً غلطی ہے۔ البتہ اگر نیچر ایسا کر سکتی کہ جو کیفیت واقع ہوئی ہے اس کو روک سکتی اور اس سے مختلف صورت واقع کر سکتی تو اسکے عل کو انتخاب کے لفظ سے تعبیر کر سکتے ہیں ورنہ اضطرار ہے۔

دوسرے اس عل کے علاوہ جسکو یہہ لوگ غلطی سے انتخاب طبعی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں یہہ دیکھا جاتا ہے کہ اس دنیا میں انتخاب مصنوعی کا بھی عمل دخل ہے (جو دراصل انتخاب کہلانیکا مستحق ہے) مثلاً بلا لحاظ اس امر کے کہ کونسا پودا طبعی طور پر باقی رہنے کے زیادہ قابل ہے مالی جن پودوں کو چاہتا ہے کاٹ ڈالتا ہے یا مختلف قسم کے درختوں پر پیوند لگا کر نئی قسمیں پیدا کر لیتا ہے جو خود بخود فطرت (نیچر) میں کبھی پیدا ہو ہی نہیں سکتی تھیں۔

اگر ارتقائی پہلو پر غور کیا جائے تو ہرگز تاریخی و طبعی اعتبار سے

یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی ہے کہ جمادات سے نباتات۔ نباتات سے حیوانات اور حیوانات محض سے حیوانات ناطق بنے ہوں۔ یا مادہ محض ترقی کرتے کرتے احساس نباتی۔ احساس نباتی سے عقل حیوانی اور عقل حیوانی سے شعور انسانی بن گیا ہو۔

چونکہ اس قدر تردید کے بعد ارتقائیں کی بھی وہی حیثیت رہ جاتی ہے جو طبعیین کی ہے (جنکی مفصل تردید گر چکی ہے) لہذا اب ہم صرف اس نتیجہ پر اکتفا کرتے ہیں کہ ان کو بھی طبعیین کی طرح علاوہ مادہ اور طبعی قوانین کے اور قسم کی موجودات اور قوانین بھی تسلیم کرنے پڑینگے۔ پس اس باب میں جس قدر بحث ہوئی اس سے ایک نتیجہ تو یہ نکلا کہ قائلین نقص علم کی حکمت غلط ثابت ہوئی جنھوں نے انسانی علم و شعور کو محض وہم و خیال اور غیر حقیقی بتلایا تھا اور اسی کے نظری کی بنیاد پر قائلین خدا کے علم خدا کو بھی وہم و خیال اور غیر حقیقی سمجھا تھا۔ مگر اس تردید سے صرف منکرین کی بنائے انکار کی تردید ہوئی ہے نہ کہ خدا کی ہستی ثابت ہو گئی ہے۔

دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ منکرین مادیین کی حکمت بھی غلط ثابت ہوئی جنھوں نے اس عالم کائنات کے تمام مختلف مظاہر و کیفیات کو صرف مادہ اور مادی قوانین ہی کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کی اور مادے کے

علاوہ اور کسی قسم کی موجودات کو تسلیم نہ کرنا چاہا۔ اور اسی کوتاہ نظری کی بنا پر خدا کے وجود سے بھی انکار کیا۔ مگر ان لوگوں کی حکمت کی تردید کرنے سے بھی خدا کی ہستی ثابت نہیں ہوئی بلکہ صرف بنا د انکار کی تردید ہوئی ہے اور مادہ کے علاوہ اور موجودات کا امکان ثابت ہوا ہے خواہ وہ جو کچھ بھی ہوں۔

پس ان سب منکرین کی تنقید و تردید کے بعد اب ہم ان لوگوں کی حکمت پر غور کریں گے جو خدا کی ہستی کو تسلیم کرتے ہیں۔

---

# باب دوم

قائلین خدا (استدلالیان)

— (•••••) —

## فصل اول تہیہ

مقدمہ کتاب میں ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ خدا کی ہستی کو ماننے والے لوگوں میں چار مختلف قبیل شامل ہیں (۱) جو اپنے وحی والہام کی بنا پر تسلیم کرتے ہیں (۲) جو تقلیداً مانتے ہیں (۳) جو استدلال سے اسکی ہستی کو ثابت کرتے ہیں (۴) جو وجدانی طور پر اسکی ہستی کا علم و ثبوت حاصل کرتے ہیں۔

گرچہ وحی والہام کا تعلق بھی ایک گونہ فلسفہ سے ہے لیکن چونکہ یہ ملکہ بنی نوع انسان کے معدود چند خاص افراد میں بتلایا گیا ہے اور باقی تمام بنی نوع انسان اس سے محروم ہے لہذا ہم موجودہ کتاب میں اس زمرہ کا ذکر نہیں کریں گے بلکہ اس فلسفہ خاص کو کسی جداگانہ کتاب میں بیان کریں گے اور دوسرا زمرہ تو علمی اعتبار سے فضول ہے ہی۔ لہذا اب

ہم اس کتاب میں صرف استدلالیوں اور وجدانیوں کا ذکر کر نیکی کیونکہ  
 اول تو ان دونوں زمروں کا تعلق فلسفہ مروجہ سے ہے۔ دوسرے استدلال  
 اور وجدان کا ملکہ بنی نوع انسان کے ہر صحیح القوی فرد میں موجود ہے۔  
 پس موجودہ باب میں ہم استدلالی قائلین خدا کے دلائل ثبوت  
 کی تنقید کرتے ہیں۔ لیکن اس سے قبل تمہیداً یہ بتلادینا ضروری سمجھتے  
 ہیں کہ بعض لوگ بوجہ غلط فہمی یہ خیال کر لیتے ہیں کہ ہر امر واقعی یا صحیح  
 کیلئے عقلی دلائل قائم کئے جاسکتے ہیں اور جس امر کے لئے ایسا نہ ہو سکے  
 وہ قابل تسلیم نہیں ہے حالانکہ ایسا خیال کر لینا غلطی ہے۔ کیونکہ اول تو  
 انسان باوجود ذی عقل و اشرف المخلوقات ہونیکے پھر بھی ناقص العقل ہے  
 چنانچہ تجربہ یہ بتلا رہا ہے کہ بعض امور جنکو انسان چند صدیاں گزرے  
 نہیں سمجھ سکتا تھا اب بخوبی اسکی سمجھ میں آتے ہیں۔ اور وہ ان کو عقلاً  
 اور بعض کو عملاً بھی حل کر سکتا ہے اسی طرح بعض امور ایسے بھی ہیں  
 جو اب اسکی سمجھ سے باہر ہیں لیکن ممکن ہے کچھ عرصہ گزرنے اور  
 ترقی مزید ہونیکے بعد اسکی سمجھ و لیاقت اس درجہ کو پہنچ جائے کہ  
 وہ انکو بھی سمجھنے لگے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض امور ایسے ہونگے  
 جن کو انسان کبھی سمجھ ہی نہ سکیگا۔

قطع نظر اس سے اگر مختلف قسم کے امور پر غور کیا جائے تو معلوم

ہوگا کہ ہر امر کو تسلیم کرنے یا اسکا علم صحیح حاصل کرنے کے لئے دلیل عقلی کا ہونا لازمی نہیں ہے بعض امور بدیہی ہوتے ہیں جنکو انسان بلا کسی دلیل عقلی کے مان لیتا ہے۔ مثلاً ہمارے سامنے ایک درخت کھڑا ہے پس جو شخص بھی اسکو دیکھے گا وہ فوراً یہ بات تسلیم کر لے گا کہ یہ درخت ہے اور ایک ہے۔ اس امر کے لئے نہ تو دلیل عقلی کی ضرورت ہی ہوگی اور نہ اس قسم کی دلیل ایسے امور میں قیام کیجا سکتی ہے۔ بلکہ محض مشاہدہ کی بنا پر انکو تسلیم کر لینا پڑتا ہے۔ اسی طرح تاریخی واقعات کو بھی بلا دلائل عقلیہ دوسروں کی شہادت پر (جو مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہی) تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ البتہ حتی الامکان تحقیق و تدقیق لازم ہے۔ اور دور کیوں جاتے ہو۔ روزمرہ کے معاملات میں سینکڑوں باتیں ایسی گذرتی ہیں جنکے لئے دلائل عقلیہ نہ پیش کیجاتی ہیں اور نہ کی جا سکتی ہیں مثلاً ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میری کمر میں درد ہے پس ہرگز وہ دلائل عقلیہ سے یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ اسکی کمر میں واقعی درد ہے۔

خود علم منطق نے بھی (جسکا موضوع قواعد تفعل و استدلال ہے) مندرجہ بالا قسم کے امور کو بلا دلیل تسلیم کر کے انکو اپنی بنیاد بنایا اور پھر ان ہی کی بنا پر تفعل و استدلال کے قواعد مضبوط کئے۔ ان قواعد کی پابندی و لحاظ امور نظری سے متعلق ہے چنانچہ جسقدر علوم عقلیہ ہیں ان میں

اپنی قواعد کے مطابق نتائج قائم کئے جاتے ہیں۔ علوم طبیعیہ میں بھی عقلی دلائل استعمال کئے جاتے ہیں مگر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ دلائل عقلیہ کی صحت و قوت کا انحصار ہمیشہ ان مقدمات پر ہوتا ہے جو نتیجہ نکالنے کیلئے قائم کئے جاتے ہیں اگر مقدمات حقیقت و اقیعہ کے مطابق ہیں تو نتیجہ بھی صحیح ہوگا مثلاً ہم یہ دلیل بیان کریں کہ سب انسانوں کو زندہ رہنے کیلئے ہوا کی ضرورت ہوتی ہے زید انسان ہے۔ لہذا زید کو بھی زندہ رہنے کیلئے ہوا کی ضرورت ہے چونکہ اس دلیل کے مقدمات حقیقت و اقیعہ کے مطابق ہیں لہذا نتیجہ بھی درست ہے لیکن اگر کسی عقلی دلیل کو حقیقت و اقیعہ کے اعتبار سے غلط مقدمات پر قائم کر لیا جائے تو خواہ طریقہ استدلال بالکل درست ہی کیوں نہ ہو۔ نتیجہ بھی غلط نکلیگا۔ مثلاً ہم یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ سب چوپائے گھاس کھاتے ہیں۔ شیر بھی چوپایہ ہے لہذا شیر بھی گھاس کھاتا ہے۔ یہاں بھی طریقہ استدلال پہلی دلیل کی طرح قواعد منطق کے مطابق ہے یعنی عقلی دلیل میں کوئی نقص نہیں ہے مگر نتیجہ حقیقت و اقیعہ کے خلاف یعنی غلط ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ جن مقدمات کی بناء پر نتیجہ نکالا گیا ہے ان میں سے پہلا مقدمہ حقیقت و اقیعہ کے اعتبار سے غلط ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عقلی دلائل سے مختلف امور کے سمجھنے اور ان سے نتائج نکالنے میں مدد ملتی ہے۔ ہر حال میں



انکے ذریعہ صحیح و حقیقی علم ہو جانا ضروری نہیں ہے اگر ضروری ہوتا تو ممکن ہے ہم یہ غلطی کر بیٹھتے کہ دس بیس قسم کے چوپایوں کو گھاس کھاتا دیکھ کر یہ نتیجہ نکال لیتے کہ سب چوپائے گھاس کھایا کرتے ہیں۔ اور ایسا قیاس کر لینا صریحاً حقیقت و واقعہ کے خلاف ہے جیسا کہ مشاہدہ اور شہادت سے ثابت ہے۔

پس اگر کوئی شخص کسی ایسے امر کے ثبوت میں دلائل پیش کرنا چاہتا ہے جو قطری نہیں ہے بلکہ وجودی ہے تو لازم آتا ہے کہ اسکو دلائل پیش کرنے سے قبل اس شے کی ہستی کا علم علاوہ تعقل کے کسی اور طریق پر ہو چکا ہے اگر نہ ہوا ہوتا تو وہ دلائل ڈھونڈنے کی کوشش ہی کس لئے کرتا اور اگر بغیر کسی علم یا قبل کے استدلال کر رہا ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ جس شے کا ہونا وہ اپنے عقلی دلائل سے ثابت کرے وہ حقیقت بھی موجود ہو۔

پس استقدر ضروری تمہید کے بعد اب ہم ان عقلی دلائل پر غور کرتے ہیں جو استدلالیوں نے خدا کی ہستی کے ثبوت میں پیش کئے ہیں چونکہ یہ دلائل مختلف طرح کے ہیں لہذا ہم ان کو چار مشہور عنوانوں کے تحت میں بیان کر کے انکی تنقید کرتے ہیں۔

# فصل دوم

## دلیل از علم خلقت الاشیاء

(۱۰)

بعض حکما اس عالم کائنات کے مظاہر و کیفیات اور خصوصاً عالم اسباب پر نظر کر کے خدا کی ہستی کی دلیل پیش کیا کرتے ہیں جو مختصر اس طرح بیان کیجاتی ہے کہ عالم کائنات میں جو قدر موجودات اور مظاہر و کیفیات مشہود ہوتی ہیں وہ سب حادث ہوتی ہیں یعنی ہر شے کی کیفیت کے موجود و واقع ہونے کی کوئی نہ کوئی علت ہو کرتی ہے۔ لیکن کسی سبب کے کوئی شے واقع نہیں ہوتی ہر شے لایانی کے بخارات بن کر نکلا۔ سبب حرارت ہے اور پھر جم کر بادل بن جائیگا سبب سردی ہے اور بارش کے نیچے گرنے کا سبب کشش زمین ہے وغیرہ غرضیکہ یہی سلسلہ علت و معلول دنیا کے تمام مظاہر و کیفیات میں ہمیشہ سے جاری ہے پس اس سلسلہ اسباب پر غور کرنے سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ضرور شروع میں کوئی علت ایسی تھی کہ جسکی کوئی علت نہ تھی کیونکہ سلسلہ غیر متناہی ہونا محال ہے۔ یہ سب سے پہلی علت العلل ہی خدا ہے۔ اس دلیل پر غور کرنے سے معلوم ہو جائیگا کہ اس سے اس خدا کی



نہیں ہے کہ ہمیشہ قائم ہی رہیں۔

(۵) جن علل کی بنا پر دلیل قائم کی گئی ہے وہ سب باعتبار مکان و زمان محدود ہوتی ہیں پس اگر اس سلسلہ علت و معلول ہی کی پہلی کڑی کو خدا کہا ہے تو وہ بھی ایک محدود شے ہوگا لہذا اس دلیل سے ایک محدود علت یا شے ثابت ہو تو ہو۔ مطلق و لامحدود ذات ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ قائلین خدا (جیسا کہ مقدمۃ الکتاب میں بیان کیا گیا ہے) اسکو مطلق و لامحدود مانتے ہیں لہذا یہ اسکی ہستی کا ثبوت نہ ہوا۔

(۶) اور نہ اس امر کی کوئی وجہ بیان کی گئی ہے کہ اس علت العلل کو خدا ہی کیوں کہا گیا ہے۔ کیا علت یا علت العلل ہو نا صرف خدا ہی کی تعریف میں شامل ہے ممکن ہے یہہ کوئی اور شے ہو اور خدا اس سے مختلف وغیرہ۔

(۷) اور کیا خدائے تعالیٰ ایک ایسی ذات نہیں ہو سکتی ہے جو اس سلسلہ علت سے بھی کہیں قدیم ہو؟

پس اس نتیجہ سے معلوم ہوا کہ یہہ دلیل خدائے تعالیٰ کی ہستی کے ثبوت کرنے سے قاصر ہے۔ نیز قواعد منطق کے اعتبار سے بھی سقیم ہے۔

بعض شاعرانہ خیالات کے لوگ اس دلیل کو اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ دنیا کے معاملات اور مظاہر و کیفیات یہہ بتلا رہی ہیں کہ یہہ عالم

بالکل بے ثبات ہے خود قایم ہونے کی اس میں قابلیت نہیں ہے لہذا ضرور کوئی ایسی قوت موجود ہے جس نے اسکو قایم کر رکھا ہے وہی خدا ہے۔ مگر یہہ دلیل کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ جن کیفیات کو یہہ لوگ بے ثباتی سمجھے ہوئے ہیں مخالفین ان کو مادہ کا ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل ہونا بیان کرتے ہیں بغرضیکہ یہہ دلیل (از علم خلقت الاشیاء) خدائے تعالیٰ کی ہستی کو ثابت کرنے کے لئے ہر صورت سے ناکافی و ناقص ہے۔

## فصل سوم

### دلیل از علم مابعد الطبیعیات

بعض حکماء مابعد الطبیعیین خدا کی ہستی کا ثبوت پیش کرنے کیلئے یہہ دلیل بیان کیا کرتے ہیں کہ دنیا میں ”خدا“ کا ذکر و چرچا ہونا اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ وہ ضرور موجود ہے اور بعض یوں بیان کرتے ہیں کہ اگر خدا موجود نہ ہوتا تو پھر انسان کو ہرگز اس ذات مطلق و لامحدود کا خیال کبھی پیدا ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ اس خیال کے پیدا ہونے کا سبب اس ذات مطلق و لامحدود کا موجود ہونا ہے۔

اگر اس دلیل پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہہ دونو صورتیں ناقص

ہیں پہلی صورت میں جس طرح خدا کا وجود ثابت کیا ہے اسی طرح عفت اور ہمایا بعض اور توہمانہ اشیا کا وجود بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان کا ذکر بھی ایک عرصہ سے دنیا میں ہوتا چلا آ رہا ہے۔ اور دوسری صورت بھی ناقص ہے کیونکہ اسکی رو سے ہر خیال کے برطبق اس کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر کسی شخص کو یہ خیال گذرے کہ کسی ملک میں ایک پہاڑ ہے جو نیچے سے اوپر تک سونے ہی سونے کا ہے اس پر جو اہرات کے درخت کھڑے ہیں اور دودھ کی نہریں بہ رہی ہیں تو اس دلیل کے مطابق اسکا بھی فی الواقع موجود ہونا ثابت ہو جائیگا۔ غرضیکہ اس دلیل میں بڑا نقص یہ ہے کہ ایک ایسی شے کا (کہ جسکا وجود صرف ذہنی ہے) فی الواقع موجود ہونا بھی تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ حالانکہ محض خیالات کے واقع یا رائج ہونے سے یہہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ ان کے برطبق حقائق بھی موجود ہیں۔ اگرچہ بعض دفعہ ایسا ہو جاتا ہے کہ کسی شخص کے ذہن میں اس کو گذشتہ مشاہدے و تجربے کی مدد سے اتفاقاً کسی نامعلوم شے کا خیال گذرنا ہے جسکے برطبق حقیقت خارجی بھی موجود ہوتی ہے مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر مثال میں ایسا ہی ہوا کرے اور اس کو بطور ایک دلیل مسلمہ کے اختیار کیا جاسکے۔

بعض حکماء مابعد الطبیعیین اپنی دلیل اس طرح پیش کیا کرتے ہیں۔  
 کہ ایک مکمل شے یا ذات کے لئے ہستی بھی کمال کا ایک ضروری جز ہے  
 کیونکہ اگر اور سب صفات موجود ہوں اور ہستی نہ ہو تو وہ خیالی شے  
 ہرگز مکمل کہلانے کی مستحق نہیں۔ پس چونکہ خدا ایک مکمل ذات ہے لہذا  
 وہ موجود بھی ہے۔

اس دلیل کا نقص ظاہر ہے کیونکہ اول تو خدا کا ہونا اور پھر اس کا مکمل  
 ہونا پہلے ہی سے مان لیا گیا ہے اور پھر اس کملیت کی بنا پر اس کی  
 ہستی کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو خلاف قاعدہ ہے۔

## فصل چہارم

### دلیل از علم الغایات

اس دلیل نے کئی صورتیں اختیار کیں اول صورت جو سب سے زیادہ  
 مشہور ہے وہ دلیل از صنعت ہے جسکو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ دنیا  
 میں جیسا کہ سب جانتے ہیں کوئی صنعت بغیر صانع کے نہیں ہو سکتی  
 ہے۔ یعنی جس قدر مختلف قسم کی مصنوعات دنیا میں نظر آتی ہیں انہیں  
 سے ہر ایک کا بنانے والا ضرور کوئی نہ کوئی ہوتا ہے اس کارخانہ عالم

میں بھی لاتعداد قدرتی صنعتیں ایسی نظر آتی ہیں جن کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑی دانائی و حکمت کے ساتھ بنائی گئی ہیں بلکہ تمام کارخانہ عالم ایک عجیب و غریب صنعت معلوم ہوتا ہے پس ضرور اس کا بنانیوالا بھی کوئی ہے وہی خدا ہے۔

دوسری صورت جو اس دلیل نے اختیار کی وہ دلیل از قوانین ہے۔ جس کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ نظام عالم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شے اپنی اپنی جگہ پر موزوں ہے اور ہر منظر اپنے مناسب وقت پر موافق اسباب سے وقوع میں آتا ہے۔ نیز ان تمام قوانین میں جن پر اس تمام عالم کا انحصار ہے ایک قسم کا اتحاد و موزونیت پائی جاتی ہے لہذا ضرور کوئی ایسا ناظم موجود ہے جس نے یہ تمام نظام قائم کیا ہے۔ وہی خدا ہے۔

تیسری صورت جو زیادہ مشہور نہیں ہے وہ دلیل از فطرت حیوانی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ بہت سے غیر ذی عقول حیوانوں سے ایسے کام صادر ہوتے ہیں جنکے لئے بڑی دانائی و عقل کی ضرورت ہو مثلاً شہد کی مکھیاں اپنا چھتہ ہمیشہ ہندسی اشکال میں بنایا کرتی ہیں یعنی ان کے چھتہ کا ہر خانہ ایک باقاعدہ مسدس کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے چھوٹے چھوٹے جانوروں اور



پرندوں کے کاموں میں ایسی پیچیدگیاں اور حکمتیں نظر آتی ہیں کہ جنگ و بیکھ کر عقل انسانی بھی دنگ ہے پس ضرور کوئی حکیم مطلق موجود ہے جس نے ان حیوانات کو یہ تمام حکمتیں سکھلائی ہیں۔ وہی خدا ہے۔ اگر ان مندرجہ بالا دلائل کی تنقید کی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ بھی نقائص سے خالی نہیں ہیں کیونکہ مندرجہ ذیل اعتراضات واقع ہو سکتے ہیں۔

(۱) بیشک دنیا میں کوئی صنعت بغیر صانع کے نہیں ہوتی ہے۔ لیکن یہ دنیاوی صانع سب محدود و حوادث ہوتے ہیں پس ایسی مثالوں کی بنا پر نتیجہ قائم کرنے سے جو خدا ثابت ہوگا وہ بھی محدود و حادث ہوگا جو صیرحاً اس خدائے پاک کی شان کے خلاف ہے۔ جس کے ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

(۲) دنیاوی صنائع اپنی صنعت کے لئے مادہ اور مصالح کے محتاج ہوتے ہیں لہذا ایسے مقدمات کی بنا پر جو نتیجہ قائم کیا جائے گا یا جو خدا ثابت کیا جائیگا وہ بھی اپنی صنعت کے لئے اسی طرح محتاج ٹھہریگا لہذا جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ وہ اس قسم کے نقائص سے پاک ہے وہ اس معنی میں خدا نہ ہوگا جیسا کہ قائلین مانتے ہیں یا وہ وہ خدا نہ ہوگا جس کو کہ قائلین تسلیم کرتے ہیں۔

(۳) یہہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ محض تشبیہاً اس دلیل کے ذریعہ ایک نفس واقعی کیونکر نتیجہ میں حاصل کر لیا گیا ہے۔ یہہ تو ضروری نہیں ہے کہ تشبیہ کا نتیجہ واقعی ہوتا ہو پس اس دلیل سے صانع عالم کا غالباً ہونا ثابت ہو تو ہو لیکن ضروری و لابدی ہونا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے اور مخالف یہہ دلیل بھی کر سکتا ہے کہ شاید یہہ عالم قدیم ہو۔

(۴) اور نہ اس دلیل نے یہہ بتلایا کہ وہ صانع عالم اب بھی موجود ہے یا نہیں ؟

(۵) جس طرح بعض اشیا کائنات کو دیکھ کر صنعت و صانع کا خیال پیدا ہوتا ہے اسی طرح بعض امور ایسے بھی ہیں جنکو دیکھ کر بے ترتیبی و غیر موزونیت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اسکی بہت سی مثالیں دی اشیا اور بعض ظالم حیوانات میں موجود ہیں۔ اور بعض مظاہر و کیفیات مثلاً زلزلہ وغیرہ ایسے وقوع میں آتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عالم میں بعض غیر مناسب قوتوں کا بھی عمل دخل ہے لہذا اس بنا پر مخالف نتیجہ بھی قائم کیا جاسکتا ہے۔

(۶) اور عقل حیوانی کے کاموں کو پیش کر کے بھی یہہ ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انکو عقل و حکمت سکھانے والی کوئی ذات ضرور ہی موجود ہے کیونکہ ممکن ہے کہ ضرورت اور تجربہ نے یہہ باتیں خود بخود

انکو سکھلا دی ہوں اور پھر رفتہ رفتہ ان انواع کی فطرت میں یہہ امور شامل ہو گئے ہوں۔ جیسے کہ انسان ضرورت اور تجربہ سے بہت سی حکمتیں خود سیکھ لیتا ہے۔

اور اگر شہد کی مکھی اور چند اور جانوروں کی حیرت انگیز کاریگریوں سے یہہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی ذات انکو حکمت سکھلانے والی ضرور موجود ہے۔ تو بعض بیوقوف جاردنوں کے کاموں سے اسی طرح یہہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انکو بیوقوفی سکھلائی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جقدر صورتیں اس عقلی دلیل نے اختیار کیں وہ سب ناقص ہیں۔ اور اس خدا کی ہستی کو ثابت کرنے سے قاصر ہیں جسکو قائلین تسلیم کرتے ہیں۔

## فصل پنجم

### دلیل از علم الاخلاق

اس دلیل نے بھی مختلف صورتیں اختیار کیں۔ اول صورت جو کچھ زیادہ مشہور نہیں ہے یہہ ہے کہ انسان کے اخلاقی حالات و معاملات کے مشاہد سے یہہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسکی اخلاقی حالت کامل نہیں ہے اور نہ اس کے اخلاقی کمال کا کوئی خاص معیار ہے کیونکہ دنیا میں ایک سے ایک زیادہ

اچھے اخلاق والا شخص نظر آتا ہے لیکن پھر بھی اسکے اخلاق کو مکمل نہیں کہا جاسکتا ہے لہذا ایک ایسی ذات کا ہونا ضروری ہے جو اخلاقی لحاظ سے کامل المکمل یا خیر اعظم ہو۔ پس وہ خدا ہے۔

اگر ”اخلاقی اعتبار سے کامل شخصیت“ ہی کو خدا کہا ہے تو دلیل کا نقص و سقم صریحاً ثابت ہے کیونکہ اول تو یہ ضروری نہیں ہے کہ اس قسم کا معیار موجود ہی ہو اور اگر انسانی اخلاق کے کمال کا کوئی ایسا معیار موجود ہو بھی تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خدا ہی ہو گا۔ کیا کوئی انسان کامل اس قسم کا معیار نہیں ہو سکتا ہے۔ یا خدا اور انسان کے علاوہ کسی اور قسم کی مخلوق اس قسم کا معیار نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر وہ خدا ہی ہے تو وہ وہ خدا نہیں ہے جسکے ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ کیونکہ قائلین خدا یہہ مانتے ہیں کہ وہ ذات پاک ہر قسم کی اصاف و نسبت سے پاک و منزہ ہے اور اسکے افعال نیک و بد کی تمیز کی قید سے برتر اور دراء الورا ہیں۔

دوسری صورت میں جو عام طور پر مشہور ہے اخلاقی دلیل کو اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ دنیا میں بعض گنہگار۔ فاسق۔ فاجر اور سفاک لوگ تمام عمر عیش کیساتھ زندگی بسر کر کے گذر جاتے ہیں۔ اور بعض بیچارے عمر بھر لوگوں کے ظلم و ستم اور دیگر عوارض و حوادث کی وجہ سے

تکلیف اٹھاتے اٹھاتے جان دیدیتے ہیں اور کوئی ان کی زندگی میں انکا فریاد رس نہیں ہوتا ہے پس ضرور کوئی ایسی ذات منصف موجود ہے جو کسی وقت میں تمام لوگوں کو ان کی نیکی و بدی کے مطابق لذت و الم یا جزا و سزا دیگی۔ وہی خدا ہے۔

یہہ دلیل بھی نقص سے خالی نہیں ہے کیونکہ اول تو اسکے مطابق خدا صرف سزا و جزا دینے والا ٹھہرتا ہے دوسرے اس سے یہہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا ہے کہ ایسی ذات ضرور ہی موجود ہے۔ ممکن ہے نہ ہو۔ یا اگر کوئی ایسا منصف ہو بھی تو یہہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خدا ہی ہو۔ ممکن ہے کوئی اور ذات ہو۔ اور اسکا کیا ثبوت کہ نیکی کے بدلے مسرت اور بدی کے بدلے تکلیف ضرور ہی پہنچے۔ اور وہ منصف پھر کسی وقت میں فیصلہ کیوں کرے گا۔ کیا اب موجود نہیں ہے کہ فوراً ہی سزا و جزا دیدیا کرے۔

اور کیا خدا کو محض منصف بتلانے سے یہہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کسی قانون کی (خواہ وہ اسکا بنایا ہوا ہو یا غیر کا) پابندی کرے اور اس کی مطابقت میں فیصلہ کرے۔ اگر ایسا ہے تو پابند ٹھہرتا ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو اس کو بھپک معنی میں منصف نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال اس دلیل سے اس خدا کی ہستی ثابت نہیں ہوتی ہے

جسکے ثبوت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس تمام بحث سے ہمارا مقصد یہ نہیں تھا کہ ہم خدا کا نہ ہونا ثابت کریں۔ بلکہ خدا کی ہستی کے ثبوت میں جو دلائل پیش کئے گئے ہیں صرف انکی تنقید کرنا اور حقیقت کا معلوم کرنا مقصود تھا لیکن اس تمام نتیجے و تنقید سے معلوم ہوا کہ دلائل مذکورہ بالا میں سے ایک بھی اس خدا کی ہستی کو ثابت نہ کر سکا جس کا ہونا قائلین تسلیم کرتے ہیں۔

اور حسب طرح ہمارا مقصد یہ نہیں تھا کہ ہم خدا کا نہ ہونا ثابت کریں۔ اس طرح ہمارا مقصد یہ بھی نہیں تھا کہ ہم خدا کا علت العلل یا صانع عالم یا کامل المکمل یا خیر اعظم یا سزا و جزا دینے والا مالک نہ ہونا ثابت کریں بلکہ یہہہ دیکھنا مقصود تھا کہ دلائل مذکورہ بالا کے ذریعہ ان صفات والی ذات کی ہستی ثابت ہوتی بھی ہے یا نہیں۔ پس جب اس ذات کی ہستی ہی ثابت نہیں ہو سکتی تو پھر صفات کے کیا معنی۔ اگر انکو ثابت کر کے دکھلانے کی کوشش کی جائیگی تو وہ محض خیالی و غیر حقیقی ہونگی۔

اب رہا یہ سوال کہ خدا کے ہونے کے ثبوت یا نہ ہونے کے ثبوت میں (علاوہ ان دلائل کے جو ان دو بابوں میں بیان کیے گئے ہیں) کوئی اور استدلال بھی پیش کیا جاسکتا ہے یا ان دونوں باتوں کا نفی میں جواب دینے سے قبل ہم یہہہ بیان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس طرح

عقلی دلائل کے ذریعہ ہر حال میں صحیح حقیقی علم ہو جانا ضروری نہیں ہر اسی طرح ان کے  
 ذریعہ کسی شے کی ہستی کا علم ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ بغیر مشاہدہ یا شہادت  
 معیوہ کے محض عقلی دلائل کے ذریعہ بداء کسی شے کی ہستی کا علم تو ہو ہی نہیں سکتا  
 اگر ہو سکتا تو آج سے سینکڑوں برس قبل عاقل لوگوں کو اور خصوصاً ادن لوگوں کو جو  
 طبقات الارض کو متعلق تعلق و تفکر کو بہت کچھ کام میں لائے ایلوینیم کے وجود کا علم ہو جانا چاہیے  
 تھا کیونکہ یہہ وہات ہمیشہ سے اس مٹی میں موجود چلی آ رہی ہے جس پر  
 روزانہ ہماری نظر پڑتی ہے مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ انیسویں صدی میں جب  
 یہہ وہات بالفعل ایک ڈاکٹر کے مشاہدے میں آئی تو اس وقت اس کے  
 وجود کا علم ہوا۔ آج سے سو سال قبل کوئی عاقل بھی اس کے وجود سے  
 واقف نہ تھا اور غور کرنے پر معلوم ہو گا کہ جقدر اشیا دنیا میں موجود  
 ہیں ان سب کے وجودوں کا علم بھی لوگوں کو بداء مشاہدہ اور بعد ازاں  
 مشاہدہ و شہادت صحیحہ کے ذریعہ ہوا نہ کہ عقلی دلائل کے ذریعہ۔ پس خدا  
 کی ہستی کا علم بھی عقلی دلائل کے ذریعہ ہرگز نہیں ہو سکتا بلکہ یہہ بھی  
 (اگر ہو سکتا ہے تو) بداء مشاہدہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اب رہا یہہ سوال  
 کہ مشاہدہ سے کیا ثابت ہوا۔ آیا وہ خدا کے متعلق بحث کی جا رہی ہے  
 موجود ہے یا نہیں؟ پس اسکو ہم آئندہ باب میں تفصیل سے بیان کر دیں۔

# باب سوم

## قائلین خدا (وجدانیان)

باب اول میں منکرین کی تردید کیساتھ ہم یہ بھی ثابت کر آئے ہیں کہ علاوہ اشیاء مادی کے دنیا میں اور قسم کے وجود کا بھی امکان ہے۔ اور باب دوم میں قائلین کے دلائل عقلیہ کی تردید کیساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی شے کی ہستی کا علم بداءِ نقل و استدلال سے کبھی نہیں ہو سکتا ہے بلکہ صرف مشاہدہ سے ہو سکتا ہے یا بعض کو شہادت صحیحہ کے ذریعہ ہوتا ہے مگر وہ شہادت بھی فی البدائت مشاہدہ ہی پر مبنی ہوتی ہے۔ پس اب ہم موجودہ باب میں انسانی مشاہدہ اور حقایق مشہود کا ذکر کرتے ہوئے اس امر پر بھی غور کریں گے کہ خدا کے ہونے یا نہ ہونے کے متعلق مشاہدہ سے کیا حاصل ہوتا ہے۔

انسانی علم و شعور کے مختلف حالات و مدارج پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعور دو قسم کا ہوتا ہے ایک بدیہی اور دوسرا نظری۔ بدیہی بالعموم مشاہدہ پر مبنی ہوتا ہے اور نظری عقل و تفکر پر مگر چونکہ ہستیوں کا علم و شعور ہونا مشاہدہ سے متعلق ہے نہ کہ عقل و تفکر سے



لہذا ہم شعور نظری کو چھوڑ کر صرف بدیہی کو بیان کرتے ہیں۔ علم بدیہی انسان کے مختلف طرح کے مشاہدہ کے اعتبار سے مختلف طرح کا ہوتا ہے اور مشاہدہ انسان کو دو طرح کا ہوتا ہے۔ اول مشاہدہ حسیہ یعنی حواس خمسہ کے ذریعہ ذہن انسانی کو اشیا کا مشاہدہ و شعور ہوتا ہے جس باصرہ کے ذریعہ دیکھتا ہے۔ سامعہ کے ذریعہ سنتا ہے۔ ذائقہ کے ذریعہ چکھتا ہے۔ شامہ کے ذریعہ سونگھتا ہے اور لامہ کے ذریعہ چھپوتا ہے۔ اس مشاہدہ کو باعتبار شعور۔ ادراک کہتے ہیں۔

بعض حقایق اور وجودوں کا علم انسان کو ایک اور طرح کے مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔ جسکا تعلق ذہن سے نہیں ہوتا ہے بلکہ قلب انسانی سے ہوتا ہے اور قلب سے مراد وہ صنوبری مضغہ گوشت نہیں ہے جو انسان کے بائیں پہلو میں الٹا لٹک رہا ہے۔ بلکہ اس سے مراد اسکی حقیقت جامعہ ہے۔ اس جامعیت میں تین جز شامل ہیں اول روح حیوانی جو انسان کے تمام جسم میں جاری و ساری ہے۔ اس کا وجود اطباء نے ثابت کیا ہے دوم نفس ناطقہ جس پر انسان کے شعور نفسی کا انحصار ہے اس کو نفسین نے ثابت کیا ہے۔ سوم نفس ملکوتی یا روح علوی جسکو قلبیین نے ثابت کیا ہے۔ نیز آج کل ان لوگوں کے علمی تجربات بھی ثابت کر رہے ہیں جو ارواح کے ذریعہ میضبات اور امور مستقبلہ کا صحیح صحیح علم حاصل کر لیتے ہیں

ورنہ محض نفس ناطقہ یا ذہن انسانی کو اس قسم کا علم ہرگز نہیں ہو سکتا تھا۔  
 ان تینوں نفوس یا ارواح کی جامعیت ایک نیا نفس بناتی ہے جسکی خاصیت  
 قابلیت تینوں کی جداگانہ خاصیتوں اور قابلیتوں سے مختلف ہے یہ حقیقت  
 جامعہ ذہن کی طرح مشاہدہ کرتی ہے اس مشاہدہ کو باعتبار شعور و وجدان  
 کہتے ہیں۔ جس طرح ذہن حواس خمسہ (یعنی باصرہ۔ سامعہ۔ ذائقہ۔ شامہ  
 اور لامہ) کے ذریعہ ادراک کرتا ہے۔ اسی طرح یہ حقیقت جامعہ بھی  
 پانچ لطیفوں (یعنی قلب۔ روح۔ سر۔ خفی اور اخفی) کے ذریعہ مشاہدہ  
 کرتی ہے البتہ حواس خمسہ میں سے ہر ایک کا مشاہدہ و شعور مخصوص ہے  
 لطائف کیساتھ یہ بات نہیں ہے بلکہ ہر لطیفہ کم و بیش جامع ہے۔  
 اور چونکہ لطیفہ قلب سب سے زیادہ جامع ہے لہذا اسی کی نسبت سے  
 حقیقت جامعہ کو بھی قلب کہنے لگے ہیں (چونکہ قلبیات، نفسیات کی  
 طرح ایک علیحدہ مستقل موضوع ہے لہذا ہم موجودہ کتاب میں لطائف  
 کی کنہہ و ماہیت پر کوئی مفصل بحث نہیں کریں گے)

جس طرح ادراک بالفعل ہونے سے انسان میں قوت ادراک اور  
 ذہن کا ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح وجدان بالفعل ہونے سے انسان  
 میں قوت وجدانی اور حقیقت جامعہ کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اگر کوئی  
 شخص اسکو تسلیم کرنے سے انکار کرے تو اسکی مثال اس جاہل شخص

کی سی ہوگی جس سے کوئی شخص یہہ کہے کہ تمہارے اندر ایک قوت ایسی بھی موجود ہے یا تم اپنے اندر ایک ایسا وصف حاصل کر سکتے ہو کہ جسکے ذریعہ اگر تم چاہو تو ایک اشارے میں ایک بھاری مینر کو ہوا میں معلق کر سکتے ہو مگر وہ جاہل شخص اسی بات پر تیار ہے کہ ایسی قوت یا وصف کا ہونا تو ممکن ہی نہیں ہے حالانکہ فی زمانہ یہہ امر متحقق و ثابت ہے۔ اسی طرح قلب یا حقیقت جامعہ اور شعور وجدانی کا ہونا بھی ثابت ہے۔

یہہ شعور وجدانی بلحاظ اپنی نوعیت کے دیگر انواع شعور سے اعلیٰ ہے کیونکہ حواس و ذہن کے ذریعہ صرف محسوسات اور معقولات کا علم ہو سکتا ہے مگر حقیقت جامعہ یا قلب کے ذریعہ ان وسیع و عمیق حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے جو محسوسات اور معقولات سے وراء الوراہیں۔ نہ احساس و ادراک ہی ان کو پاسکتا ہے اور نہ وہم و تفکر ہی ان تک پہنچ سکتا ہے۔ یہہ قوت وجدانی مثل قوائے ذہنی کے کم و بیش ہر انسان میں موجود ہوتی ہے حتیٰ کہ جن کے حواس یا قوائے تعقل و تفکر ناقص ہوں ان میں بھی پائی جاتی ہے البتہ اتنا ضرور ہے کہ جس طرح بعض لوگوں کا ذہن طبعاً فطرۃً تیز ہوتا ہے اسی طرح بعض لوگوں میں یہہ قوت بھی فطرۃً بہت تیز ہوتی ہے۔ اور جس طرح بعض لوگ مثلاً علما و حکما اور بالخصوص مسمزم و ریاضت ذہنی کے ذریعہ اپنے قوائے ذہنی میں بقدر ریاضت ترقی حاصل کر لیتے ہیں

اسی طرح بعض لوگ (حکمائے وجدانین۔ صوفیہ اور ویدانتی) ریاضت قلبی کے ذریعہ اپنی قوت وجدان میں علیٰ حسب ریاضت ترقی حاصل کر لیتے ہیں۔

جس طرح حکمائے نفیین نے ذہنی کیفیات و حالات پر غور و خوض کر کے علم النفس یا نفسیات کو ترتیب دیا ہے اسی طرح حکمائے قلبیین نے بھی قلبی حالات و کیفیات کے مشاہدہ و تجربہ کی بناء پر قلبیات کو ترتیب دیا ہے۔ چنانچہ ان سب لوگوں کے نزدیک یہہ امر متفق علیہ ہے کہ شعور وجدانی کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت میں تو مشاہدہ و شعور بحالتِ صحو و تکلیف استقامت ہوتا ہے۔ اس صورت کو وجدان کشفی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں غلبہ حال کیساتھ ہوتا ہے۔ یعنی سکر۔ محو اور استغراق کی حالت میں مشاہدہ و شعور ہوتا ہے اس صورت کو وجدان حالی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

(ان دو صورتوں میں فرق نوعیت کا نہیں ہے بلکہ صرف درجہ کا ہے) اور جس طرح نفیین نے ذہن کی مختلف حالات و کیفیات کے مشاہدہ و تجربہ سے یہہ معلوم کیا ہے کہ تمام ذہنی حالات کیفیات تین عناصر نفسی یعنی احساس۔ وقوف اور ارادہ پر مشتمل ہوتے ہیں اسی طرح قلبیین نے بھی اپنے مشاہدہ و تجربہ سے یہہ معلوم کیا ہے کہ

تمام وجدانی حالات و کیفیات بھی تین عناصر قلبی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور چونکہ وجدان کشفی اور وجدان حالی کے مدارج میں فرق ہے لہذا ان کے عناصر قلبی میں بھی درجہ کے اعتبار سے فرق ہے چنانچہ وجدان کشفی تین عناصر قلبی یعنی اعتقاد۔ انکشاف اور ایقان پر مشتمل ہے اور وجدان حالی کے عناصر قلبی۔ جذب۔ عرفان اور اطمینان ہیں وجدان کشفی کے ذریعہ امور فوق الطبیعیہ کا انکشاف اور حقائق فوق الطبیعیہ کی ہستیوں کا مشاہدہ و شعور حاصل ہوتا ہے۔ اور وجدان حالی کے ذریعہ مزید برآں ان کی چکونگی کا بھی مشاہدہ و شعور ہوتا ہے چونکہ انسان میں شعور کرنے والی ذات یا شخصیت ایک ہی ہے اور مشاہدہ نفسی و مشاہدہ قلبی مختلف النوع ہیں لہذا ایک وقت میں اس کو یا تو مشاہدہ نفسی ہی ہو سکتا ہے یا مشاہدہ قلبی جب نفسی ہوتا ہے تو قلبی نہیں ہوتا ہے اور جب قلبی ہوتا ہے تو نفسی نہیں ہوتا ہے یعنی مشاہدہ قلبی کے وقت اسکے قوائے ذہنی معطل ہو کر ہر طرح کے احساسات۔ اور اکات۔ اور تخیلات۔ تفکرات۔ توہمات وغیرہ بند ہو جاتے ہیں۔ اور وہ خالی الذہن ہوتا ہے۔ یہ صورت ارادہ و تکلف سے بھی پیدا کی جاسکتی ہے اور بلا ارادہ و تکلف بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ بہر حال ایسی صورت میں شعور وجدانی جاری ہوتا ہے

جس طرح ذہن کو حواس کے ذریعہ اشیائے محسوسہ کا ادراک اور انکی ہستی کا یقین ہوتا ہے اسی طرح قلب یا حقیقتِ جامعہ کو لطائف کے ذریعہ وارداتِ قلبی کا انکشاف اور انکی ہستی کا یقین حاصل ہوتا ہے اور جس طرح مکرر اور متفق علیہ مشاہدہ سے ادراک کی صحت ثابت ہوتی ہے اسی طرح قلبی مشاہدہ و انکشاف کی بھی ہوتی ہے۔ وجدانی حالت گزرنے کے بعد بہت قلبی مشاہدہ و انکشاف شعورِ ذہنی میں بھی تحویل ہو جاتا ہے لیکن یہ شعورِ ذہنی حقیقتِ مشہود کا اصلی مشاہدہ شعور نہ ہوگا۔ بلکہ اصلی مشاہدہ و شعور کی صرف معنوی یا فکری صورت ہوگی۔

الغرض جس طرح انسان پر اور بہت سے فوق الطبیعیہ حقائق اور ہستیوں کا انکشاف و مشاہدہ وجدانی طور پر ہوا ہے اسی طرح جب کبھی اس پر ایسی حالت طاری ہو جاتی ہے کہ باوجود صحت ہوش و حواس وہ نہ صرف خالی الذہن ہو جاتا ہے یعنی جملہ احساسات و ادراکات اور ہر قسم کے آفاقی و انفسی تفکرات و توہمات سے منزہ ہو جاتا ہے بلکہ اس کا قلب بھی مشاہدہ جزییات سے پاک ہو جاتا ہے تو ایسی اعلیٰ حالت میں جسکو غیبت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اسکے قلب کو ایک حقیقتِ مطلق و لامحدود۔ مقدس و بیچون صاحبِ قدرت و شعور کا مشاہدہ ہوتا ہے یعنی اس ذاتِ بیچون کی ہستی کا انکشاف

دایقان اور اسکی تقدیس و برتری کا اعتقاد حاصل ہوتا ہے یہہ شہود پاک ہی وہ خدا ہے جسکے متعلق منکرین اور قائلین میں بحث مباحثہ ہونا رہتا ہے۔ چونکہ اس ذات کا مشاہدہ بہت سے حکما و عرفا کو ہوا ہے اور ہونا رہتا ہے لہذا خدا موجود ہے نیز چونکہ اس طریق پر اسکی ہستی کا مشاہدہ بدایتہ ہونے کی وجہ سے اثبات بالفعل ہوتا ہے لہذا اسکی ہستی کے اثبات کا یہی ایک صحیح طریق ہے۔ اور مورخانہ تحقیقات سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فی الواقع بنی نوع انسان کو خدا کی ہستی کا علم و ثبوت بدائے اسی طریق پر ہوا ہے البتہ اتنا ضرور ہے کہ اس قسم کا انکشاف و اثبات خواص کو ہوا ہے عوام کو انکی شہادت کے ذریعہ علم ہوا ہے (وجدان حالی کے ذریعہ خدا کی چگونگی کا مشاہدہ ہو سکتا ہے اور ہوا ہے مگر اس بحث کو ہم آگے چل کر مناسب موقع پر بیان کریں گے)

اب رہا یہ سوال کہ جب ہر شخص میں قوت قلبی موجود ہے تو پھر ہر صحیح القوی فرد بشر کو اس قسم کا مشاہدہ کیوں نہیں ہوتا ہے اور بہت سے لوگ منکر کیوں ہوتے ہیں۔ پس اسکی وجوہات یہہ ہیں کہ اول تو جسطرح بعض لوگ فطرۃً غبی اور بعض ذہین ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان کی صفائی قلوب میں بھی فطرۃً فرق ہوتا ہے۔ جسکا نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ ناقص القلب لوگوں کو روشن قلب لوگوں کی

طرح خدا کی ہستی کا علم نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے بعض لوگ دنیاوی مصروفیتوں میں اس قدر متغرق رہتے ہیں کہ انکی قوت قلبی دنیاوی خیالات اور تفکرات کے غلبہ کی وجہ سے مکدر رہتی ہے اسی لئے ان کو وجدانی طور پر اس ہستی پاک کا علم ہونے کا موقعہ بھی نصیب نہیں ہوتا ہے اور بعض لوگوں کے منکر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ سچین ہی سے منکرین کے زیر اثر رہتے ہیں یا اس غلط فہمی پر جم جاتے ہیں کہ صرف عقل ہی شعور انسانی کا صحیح ذریعہ ہے چنانچہ اسی وجہ سے وہ علم وجدانی سے بہرہ ور نہیں ہونے پاتے۔ اور بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو محض فہمی احساسات و توہمات کی بنا پر بعض اشیا کو اپنا معبود و خدا خیال کر لیتے ہیں اور جب یہ خیال انکے ذہنوں میں راسخ ہو جاتا ہے اور وہ ہمیشہ ان اشیا ہی کو اپنا معبود و خدا سمجھتے رہتے ہیں تو پھر اس کی کبھی نوبت ہی نہیں آتی کہ انکو خدا کے حقیقی کائنات و وجدانی حاصل ہووے۔

بہر حال ان امور سے خدا کی ہستی کے ثبوت میں کوئی شک و شبہ واقع نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ لوگ بھی اپنے عوارض کو دور کر کے اپنے قلوب میں صفائی و صلاحیت پیدا کر لیں تو ان کو بھی ہستی خدا کا شعور وجدانی حاصل ہو سکتا ہے۔ پس جتنی بحث اب تک ہوئی اس سے



یہ نتیجہ نکلا کہ خدا موجود ہے اور اسکی ہمتی کا علم و ثبوت تعقل و استدلال سے  
 نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وجدانی طور پر ہوتا ہے اور چونکہ اس طریق پر بالفعل  
 مشاہدہ ہوتا ہے لہذا کسی قسم کے شک و شبہ کو گنجائش نہیں ہے۔

---

# باب چہارم

## امکان علم خدا

(ۛ)

علم وجدانی اور اثباتِ ہستی خدا کی بحث ختم کر چکنے کے بعد اب ان حکماء متشککین کی حکمت پر بھی بحث کرنا ضروری ہے جنکو باب اول میں منکرینِ علم خدا کے نام سے تعبیر کیا تھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ خدا ایک لامعلوم اور بعید العلم شے ہے۔ انسان کو ہرگز اسکا علم و شعور نہیں ہو سکتا ہے جسکی دلیل وہ اسطرح بیان کیا کرتے ہیں کہ چونکہ انسان محدود العقل ہے اور اسکا علم اضافی و جزئی ہوتا ہے اور خدا کی بابت یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ایک وجود مطلق و لامحدود ہے لہذا جس ذات کا علم و شعور اضافی و جزئی ہوتا ہو اسکو ایک وجود مطلق و لامحدود کا شعور ہرگز نہیں ہو سکتا ہے پس جو ذات نہ معلوم ہو اور نہ معلوم ہو سکتی ہو اسکی عبادت کرنا یا اسکے حضور میں دعا کرنا معاً واللہ بقول ان حکماء کے ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ اے لامیری مدد کر

نیز ان حکماء میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنکا دعویٰ ہے کہ ذات مطلق و لامحدود کوئی واقعی وجودی شے نہیں ہے بلکہ ایک گونہ سلبی و خیالی

تصور ہے جو اضافیات و جزئیات سے تجرید کر کے وضع کر لیا گیا ہے تاکہ اضافی و جزئی اشیاء اس سے تمیز کی جاسکیں۔ پس اسکا وجود انکے نزدیک محض ذہنی ہے یعنی (معاذ اللہ) خدائے تعالیٰ کا کوئی حقیقی و واقعی وجود نہیں ہے غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ ان حکما کی حکمت غلط فہمی پر مبنی ہے۔ یہ ہم نے مانا کہ انسانی تعقل کا یہ خاصہ ہے کہ جب اسکو کسی چیز کا علم و شعور ہوتا ہے تو اسکے احاطہ کا مقتضی ہوتا ہے اور اسکو اسکے ماسوا سے تمیز کرتا ہے چنانچہ اسی بنا پر مطلق و لامحدود کے شعور سے قاصر ہے۔ لیکن تعقل انسانی علم و شعور کا انتہائی ذریعہ نہیں ہے بلکہ جیسا کہ ہم گزشتہ باب میں بیان کر آئے ہیں اس میں مشاہدہ قلبی کی قوت بھی موجود ہے جو تعقل کی نسبت بہت زیادہ قابلیت اور وسعت رکھتی ہے اور ان قیود سے بری ہے جو تعقل کو مستلزم ہیں۔ چنانچہ اس قوت خاص کے ذریعہ انسان کو ذات مطلق و لامحدود کا علم و شعور ہو سکتا ہے۔ جسکی کیفیت پیچھے گزر چکی ہے۔ پس جب یہ امر ثابت ہے کہ اسکو اس ذات پاک کا مشاہدہ بالفعل ہو سکتا ہے اور ہوا ہے تو پھر اس ذات مطلق و لامحدود کو لامعلوم اور بعید العلم بتلانا صریحاً غلطی ہے۔

اسی طرح جو حکما ذات مطلق و لامحدود کا حقیقی و ذاتی وجود نہیں مانتے ہیں بلکہ مطلق اور لامحدود کو ایک گونہ سلبی و خیالی تصورات سمجھتے ہیں۔

ان کا دعویٰ بھی مذکورہ بالا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اگر مطلق و لامحدود کا علم یا شعور محض تعقل کے ذریعہ ہوا ہوتا تو بیشک ذات مطلق و لامحدود کا وجود صرف ذہنی ہوتا اور چونکہ اس صورت میں یہ تصورات (یعنی مطلق و لامحدود) اضافیات و جزئیات سے تجرید کرنے کا نتیجہ ہوتیں لہذا انکو ایک گونہ سبلی تصورات کہہ سکتے تھے۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے بلکہ بطرح اضافی و جزئی اشیاء کے مشابہہ سے اضافت و جزئیت کا علم و شعور ہوا ہے اسی طرح ذات مطلق و لامحدود کے مشابہہ سے مطلقیت و لامحدودیت کا شعور ہوا ہے نہ کہ اول الذکر تو مشابہہ پر مبنی ہیں اور موخر الذکر کو تیز کیا واسطے محض تجریداً گھر دیا گیا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ دو مشابہہوں کی نوعیت میں فرق ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔

پس اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ ذات مطلق و لامحدود یعنی خدا کا وجود حقیقی ہے اور انسان کو اس کا علم و انکشاف ہو سکتا ہے اور ہوا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ اس ذات مطلق و لامحدود کا کشف و شعور اسکو پوری پوری طرح ہو سکتا ہے یا نہیں پس اس سئلہ سے اس مقام پر کوئی بحث نہیں۔ یہ آئندہ مناسب موقع پر بیان کیا جائیگا۔ اب ہم اس علم و انکشاف کی کیفیت کے متعلق باب آئندہ میں کچھ مزید بحث کریں گے۔

# باب پنجم

## کیفیت شعور خدا

گرچہ خدا کی ہستی کا مشاہدہ و شعور ثابت کرتے وقت ہم نے اس شعور کی کیفیت بھی مجملًا بیان کی ہے مگر چونکہ مغربی حکماء نے نفسین نے بھی اس موضوع پر بہت کچھ بحث کی ہے لہذا ہم پھر اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ اول ہم ان لوگوں کی وہ تمام بحث بیان کرتے ہیں جو انہوں نے اس امر کے متعلق کی ہے بعد ازاں اسکا نقص و سقم بتلا کر آخر میں امر واقعی بیان کریں گے۔

چونکہ نفسیات کا تعلق شعور ذہنی سے ہے جسکے عناصر ثلثہ، وقوف، احساس اور ارادہ ہیں لہذا ان لوگوں نے اس شعور کو جو انسان کو خدا کی ہستی کے متعلق ہوتا ہے اپنی نفسی عناصر پر محمول کیا ہے مگر اختلاف اس بات پر ہے کہ یہ شعور ان عناصر ثلثہ میں سے کون سے عنصر پر مشتمل ہے۔ چنانچہ اس بارے میں ان حکماء کے دو گروہ ہو گئے ہیں۔ ایک گروہ کا دعویٰ تو یہ ہے کہ خدا کی ہستی کا شعور ذہن کی وقوفی حالت پر موقوف ہے۔ اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وقوف پر نہیں بلکہ احساس پر ہے۔

چنانچہ پہلا گروہ دوسرے گروہ کے خلاف اپنے دلائل اس طرح بیان کرتا ہے  
(۱) اگر انسان کا وہ شعور جو اس کو خدا کی ہستی کا ہونا ہے احساس پر  
مشتمل ہوتا تو حیوانات کو انسان کی نسبت اس قسم کا شعور دینی خدا کا  
شعور بہت ہی زیادہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ حیوانات میں قوت احساس  
انسان کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔

(۲) چونکہ انسان کے نفسیاتی عناصر میں وقوف سب سے اشرف ہے  
اور احساس کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے اسلئے خدا کے شعور کا  
اسی عنصر پر مشتمل ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔

(۳) اور چونکہ ہماری روحانی کیفیات میں اتحاد و وحدانیت، وقوف  
ہی کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے نہ کہ احساس کے ذریعہ۔ اسلئے اس اعتبار سے  
بھی خدا کے علم و شعور کے لئے نفسیاتی عناصر میں سے وقوف ہی زیادہ  
مناسب ہے۔

(۴) ایک نادیدہ و سرمدی ذات کا شعور، احساس کے ذریعہ کبھی نہیں  
ہو سکتا ہے بلکہ صرف وقوف کے ذریعہ یہ بات حاصل ہو سکتی ہے اور  
چونکہ خدا بھی نادیدہ و سرمدی ہے لہذا اس کا شعور بھی وقوف ہی پر  
موقوف ہے۔

(۵) اگر یہ شعور احساس ہی پر موقوف ہوتا تو خدا کی چگونگی کے متعلق

ہر شخص کا علم و شعور جداگانہ ہوتا اور ہر شخص اس بات کا دعویٰ کر سکتا تھا کہ جو کچھ اس نے شعور کیا ہے وہ درست ہے اگر کسی نے اسکو ایک ڈرائیو والی ذات محسوس کیا ہے تو یہ بھی درست تسلیم کرنا پڑتا۔ اور اگر کسی نے اسکو محبت کرنے والا محسوس کیا ہے یا کسی نے ظالم محسوس کیا ہے تو اسکا علم و شعور بھی درست ماننا پڑتا۔ مگر وقوف اس قسم کے نقص سے پاک ہے۔ کیونکہ اسکی صداقت و غیر صداقت تعقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتی ہے۔ برخلاف اسکے احساس کی صداقت و غیر صداقت کا کوئی معیار مقرر نہیں ہے۔ لہذا یہ علم و شعور وقوف پر مشتمل ہے۔  
دوسرا مخالف گروہ جو اس علم و شعور کو احساس پر مشتمل بتلاتا ہے اپنی دلائل اس طرح بیان کرتا ہے:-

(۱) مخالفین کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی ہستی کا علم و شعور احساس پر موقوف ہوتا تو حیوانات کو خدا کی ہستی کا علم زیادہ ہوتا سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اسلئے کہ انسان و حیوان کے احساس میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ حیوانات کو صرف ادنیٰ قسم کا احساس ہوتا ہے انسان کی طرح انکو اخلاقی و مذہبی احساس نہیں ہوتا ہے۔ یہہ اعلیٰ قسم کے احساسات صرف انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ لہذا خدا کی ہستی کا علم و شعور بھی احساس ہی پر مشتمل ہے۔

(۲) جن شخصوں میں وقوف و تعقل کی قوت کم یا ناقص ہوتی ہے انکو بھی خدا کا علم و شعور ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کا علم و شعور وقوف پر مشتمل نہیں ہے بلکہ علاوہ وقوف کے کسی اور عنصر نفسیاتی پر مشتمل ہے۔

(۳) یہ بھی سب جانتے ہیں کہ انسان کے نفسیاتی عناصر ثلاثہ میں احساس سب سے اہم و ضروری ہے جو اسکی پیدائش ہی کے وقت سے اس میں ایک بڑے پیمانہ پر موجود ہوتا ہے باقی دو عناصر بعد میں رفتہ رفتہ ظہور میں آتے ہیں۔ پس خدا کی ہستی کے علم و شعور کا اسی عنصر اصلی پر موقوف ہونا زیادہ قریب قیاس ہے۔

(۴) انسانی تجربہ و مشاہدہ یہ بتلا رہا ہے کہ جب انسان کو خدا کا علم و شعور ہوتا ہے تو اسکی طبیعت میں تواضع و عاجزی اور رعب خدا غالب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں احساس سے متعلق ہیں لہذا ظاہر ہے کہ خدا کی ہستی کا علم و شعور احساس ہی پر موقوف ہے۔

(۵) اگر انسان میں وقوف ہوتا اور احساس نہ ہوتا تو ہرگز اس کو خدا کے متعلق اس قسم کا علم و شعور نہ ہوتا جو آج ہے۔ کیونکہ وقوف کے ذریعہ اسکو محض ایک خیالی خدا کا علم ہو سکتا تھا برخلاف اسکے احساس کے ذریعہ اسکو ایک حقیقی وجود کا علم ہوتا ہے۔



اس مناظرہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حکمائے نفیین کو  
 دہڑی غلط فہمیاں ہوئی ہیں۔ پہلی غلط فہمی تو یہ ہے کہ ان لوگوں  
 نے یہ سمجھ لیا ہے کہ انسان کا شعور یا اسکی ذہنی حالت یا کیفیت نفسی  
 عناصرِ ثلثہ میں سے کسی ایک ہی عنصر پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ حالانکہ کوئی  
 نفسیاتی حالت یا کیفیت ایسی نہیں ہوتی ہے کہ جس میں نفسیاتی عناصرِ  
 ثلثہ میں سے صرف ایک عنصر تنہا پایا جاتا ہو۔ اگر ایک شخص کو کسی قسم کا احساس  
 ہو رہا ہے تو اس وقت اسکی نفسیاتی حالت میں صرف احساس ہی موجود  
 نہیں ہے بلکہ وقوف و ارادہ بھی کسی نہ کسی درجہ تک موجود ہیں کیونکہ  
 بغیر وقوف کے اسکو احساس کا علم نہیں ہو سکتا ہے اور بغیر ارادہ کے  
 وہ علم قائم نہیں رہ سکتا ہے مثلاً زید کے پاؤں میں کانٹا کھب گیا  
 ہے جسکو وہ نکلوانا چاہتا ہے پس جب کوئی شخص اسکے پاؤں کو سوتی  
 سے کرید لگاتا تو اسکو لامحالہ تکلیف کا احساس ہوگا لیکن اگر وہ کسی اور  
 شے کی طرف متوجہ ہو کر اپنے دھیان کو اس میں مستغرق کر دے یا اسکو  
 کلورافارم دیا جائے یا کسی اور ذریعہ سے اسکے وقوف و ارادہ کو معطل  
 یا منحرف کر دیا جائے تو اسکو ہرگز سخت سے سخت تکلیف بھی محسوس  
 نہ ہوگی۔ جس سے معلوم ہوا کہ احساس ہونے کے لئے وقوف و ارادہ  
 کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اسی طرح جب کوئی شخص کسی شے کا وقوف حاصل کر رہا ہے تو اس حالت میں ارادہ بھی موجود ہے جسکے بغیر توجہ قیام نہیں رہ سکتی اور احساس بھی ہے۔ جو اس وقوف کے حصول میں دقت یا آسانی کی شکل اختیار کئے ہوئے ہوتا ہے۔ مثلاً زید کسی شخص کو کوئی معاملہ سنا رہا ہے جس سے سننے والے کو یا تو دلچسپی ہے یا نہیں ہے۔ پس اگر وہ اس معاملہ کی طرف متوجہ رہیگا اور دلچسپی یا دقت کو گوارا کریگا تو اسکو معاملہ کا علم ہوگا۔ لیکن اگر وہ اسوقت کسی وجہ سے ہمت تن کسی اور شے کی طرف متوجہ ہو جائے تو باوجودیکہ زید کے الفاظ اسکے کانوں میں پہنچ رہے ہیں اسکو اس معاملہ کا بالکل علم نہ ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ کسی شے کا وقوف ہونے کے لئے احساس دارادہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اسی طرح کسی امر کا ارادہ کرتے وقت بھی دوسرے دو نوعاً ضرور موجود ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تک کسی بات کا علم نہ ہو رہا ہو اسکا ارادہ نہیں کیا جاسکتا ہے اور احساس بھی ضرور ہوتا ہے جو اس ارادہ کے پورا ہونے میں مزاحمت یا سہولت کی شکل اختیار کئے ہوئے ہوتا ہے۔ مثلاً میز پر کتاب رکھی ہو اور زید اسکو اٹھا لینے کا ارادہ کرتا ہے۔ پس جب وہ اسکا ارادہ کر رہا ہے تو اسکو اس شے کا وقوف بھی ہے اور اسکو اٹھا لینے کی دقت یا سہولت کا احساس بھی ہے۔ اگر بلا احساس وقوف

کے اٹھایگا تو یہ جان لینا چاہئے کہ اس نے اس شے کو بالارادہ نہیں اٹھایا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ کوئی نفسیاتی حالت بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو نفسیاتی عناصر میں سے صرف ایک ہی عنصر پر مشتمل ہو بلکہ ہر نفسیاتی حالت میں تینوں عناصر کسی نہ کسی درجہ تک موجود ہوتے ہیں لہذا مذکورہ بالا نفسیہ کے زمروں نے جو کچھ بحث کی ہے وہ سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ دوسری اہم غلطی ان لوگوں کی یہ ہے کہ خدا کی ہستی کے شعور کی کیفیت کے متعلق جو بحث ان لوگوں نے کی ہے وہ حقیقت خدا کی ہستی کے شعور واقعی کی بحث ہی نہیں ہے بلکہ شعور واقعی کی فکری یا معنوی صورت کو غلطی سے شعور واقعی سمجھ کر بحث کرنا شروع کر دیا ہے اسلئے کہ خدا کی ہستی کا شعور ذہن اور نفسیات سے تعلق ہی نہیں رکھتا ہے بلکہ اسکا تعلق مشاہدہ قلبی سے ہے جیسا کہ ہم تفصیل کے ساتھ چھپے بیان کر آئے ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ قلبی مشاہدہ کی رو سے خدا کی ہستی کا شعور کون سے عنصر پر مشتمل ہے۔ پس جس طرح شعور ذہنی کی ہر حالت میں تینوں نفسیاتی عناصر موجود ہوتے ہیں اسی طرح مشاہدہ سے بالاتفاق یہ معلوم ہوا ہے کہ وجدانی حالت میں بھی تینوں عناصر وجدانی

موجود ہوتے ہیں اور چونکہ خدا کی ہستی کا شعور وجدان کشفی کے ذریعہ ہوتا ہے (جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں) لہذا یہ شعور وجدان کشفی کے تینوں عناصر یعنی انکشاف، اعتقاد اور ایقان پر مشتمل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہہ تجربہ متفق علیہ ہے کہ جب کسی شخص کو خدا کی ہستی پاک کا شعور واقعی ہوتا ہے تو اسکے انکشاف کیساتھ اعتقاد و ایقان بھی موجود ہوتے ہیں۔ پس اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ حکمائے نفیین نے اس مسئلہ پر جو کچھ بحث کی ہے وہ دو غلط فہمیوں پر مبنی ہے اول تو کوئی شعوری حالت کسی اکیلے عنصر پر مبنی نہیں ہوتی ہے دوسرے خدا کی ہستی کے شعور کا تعلق نفسیات سے نہیں ہے بلکہ قلبیات سے ہے۔ اگر اس شعور کو عناصر نفسیاتی پر مشتمل بتلایا جائیگا تو یہہ خدا کی ہستی کے شعور واقعی کی کیفیات کی بحث نہ ہوگی بلکہ اس شعور کی معنوی صورت کی ہوگی یا محض ایک خیالی خدا کے شعور کی بحث ہوگی۔

# باب ششم

(۶)

## عالم کائنات اور خدا

جس قدر بحث اب تک ہوئی ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نہ صرف عالم کائنات ہی موجود ہے بلکہ خدا کا وجود بھی ثابت ہے مگر جب ان دونوں کا وجود ثابت اور معلوم ہے تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں وجودوں کی نوعیت اور تمایز و تباہی کو کیسے تعبیر کیا جائے موجودہ باب میں ہم اسی مسئلہ کا بیان کرینگے اور یہ بحث بیشتر مصطلحات سے متعلق ہوگی۔

حکما و عرفا کے نزدیک وجود اور عدم کی تمیز ان بدیہی مسلمات میں سے ہے جن پر علم و عرفان یا حکمت و تصوف کی بنیاد رکھی گئی ہے اور ان دونوں کا مفہوم بدیہی تصور ہے۔ ان میں سے عدم یا نیستی تو لاشعۃ محض ہے۔ چنانچہ یہ صرف مرتبہ علم تک محدود ہے۔ اور وجود برخلاف اسکے حقیقت ہے جو بلا اعتبار مرتبہ علم کے بھی واقعیت رکھتا ہے اور اس میں شہود ہونے کی قابلیت بھی ہے خواہ مشاہدہ

ذہنی کے ذریعہ یا مشاہدہ قلبی کے۔ چنانچہ انسانی مشاہدہ کے ذریعہ یہ بات  
 مکشوف و مشہود ہوئی ہے کہ خدا کا وجود مطلق و لامحدود ہے یعنی قیود  
 مکانی و زمانی سے مبرا و منزہ ہے لامحدود و لامحصور ہے ہمیشہ علیٰ حالہ  
 قائم و دائم ہے اور اپنے وجود میں کسی موثر کا محتاج نہیں ہے یعنی اس کا  
 وجود کسی شے پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ خود بخود وجودِ زندہ ہے۔  
 برخلاف اسکے اُسکے ماسوا کے متعلق یہ مشہود ہوتا ہے اور ہوا ہے  
 کہ ہر شے اضافی و محدود وجود رکھتی ہے۔ مکانِ زمان کی قیود کیساتھ  
 مشہود ہوتی ہیں۔ ان میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے نیز وہ اپنے  
 وجود اور تغیر و تبدل میں علل و موثرات کی محتاج ہیں۔ اور کوئی بھی  
 خود بخود موجود نہیں ہے۔

پس تمیز کے لئے خدا کو باعتبار اسکے مطلق و لامحدود و سرمدی وجود  
 کے واجب الوجود سے تعبیر کرتے ہیں اور اسکے ماسوا کو باعتبار ان کے  
 اضافی و جزئی و حادث وجودوں کے ممکن الوجود کہتے ہیں۔ مگر اس  
 واجب الوجود اور ممکن الوجود کی تمیز سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ وجود  
 یا وجود مطلق ان دو قسموں پر منقسم ہے۔ نہیں بلکہ لفظ وجود کا اشتراک  
 ان دو نوا اصطلاحوں میں صرف لفظاً ہے۔ معناً و حقیقتاً ان دونوں میں  
 زمین و آسمان کا فرق ہے ممکنات، وجود مطلق کے درجہ میں نہیں ہیں

انکا وجود اضافی و جزئی و حادث ہے جو وجود کھلائے کا بھی مستحق نہیں ہے۔ وجود امکانی کو وجود کے لفظ سے صرف استعارہ تفسیر کیا گیا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ وجود مطلق کی طرح اس میں بھی ایک گونہ مشہود ہونے کی قابلیت ہوتی ہے ورنہ حقیقت میں وجود صرف خدا کا ہے اور وہی عین وجود مطلق ہے۔

اس مقام پر یہ بیان کرنا بھی بجا نہ ہوگا کہ علاوہ ان حکماء و عرفاء کے کہ جنہوں نے عالم کائنات اور خدا کا مشاہدہ بالفعل کیا ہے۔ دیگر حکماء مابعد الطبیعیین نے بھی وجود پر بحث کی ہے چنانچہ انہوں نے اپنے عقلی اعتبار و استنبصار کی بنا پر وجود کی دو مختلف نوع بیان کی ہیں ایک نفی وہ موجودات جنکا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ انکو وہ مظاہر کے نام سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے وہ موجودات جنکا مشاہدہ اسوقت تک نہیں ہو سکتا ہے جب تک وہ مظاہر کی صورت میں نہ آجائیں۔ ان کو کائنات کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے مگر اس امر کے متعلق ان میں اختلاف ہے کہ ان نوعوں میں سے کونسی حقیقی الوجود ہے اور کونسی غیر حقیقی الوجود۔ بعض حکماء دونو کو حقیقی الوجود بتلاتے ہیں۔ بعض صرف کائنات کو حقیقی الوجود بتلاتے ہیں اور مظاہر کو غیر حقیقی الوجود۔ اور بعض کائناتِ مستظہرہ کو حقیقی الوجود بتلاتے ہیں اور کائناتِ

محض کو غیر حقیقی الوجود چونکہ ان سب لوگوں کی حکمت محض تعقل و تفکر پر  
 مبنی ہے اور اسکو مشاہدہ بالفعل سے تعلق نہیں ہے لہذا یہ سب لوگ  
 اسی قسم کے اختلافات میں گمراہ رہے اور انکی گمراہی کا سبب یقیناً یہی  
 ہوا کہ وہ کسی نہ کسی وجہ سے مشاہدہ وجدانی سے بہرہ ور نہ ہوئے بلکہ  
 صرف مشاہدہ ذہنی کی بنیاد پر مظاہر کو حقیقی الوجود بتلایا اور بعض نے  
 مشاہدہ ذہنی اور تعقل و تفکر کی بنیاد پر کائنات مستطہرہ کو حقیقی الوجود  
 سمجھا۔ لیکن ان لوگوں کی صریح غلطی یہ ہے کہ جب انکو کائنات  
 کا مشاہدہ ہی نہیں ہوا تو پھر انکی ہستی یقینی و ضروری کیسے ہو سکتی ہے اور  
 جب یقینی و ضروری نہیں ہے تو پھر انکے متعلق حقیقی الوجود اور غیر حقیقی  
 الوجود کی بحث کرنا فضول ہے۔ پس چونکہ حکماء وجدانیین کو موجودات  
 عالم اور خدا کی ہستی کا مشاہدہ بالفعل ہوا ہے۔ لہذا انکے بیان صحیح اور  
 یقینی ہے۔ نیز تعقل و تفکر بھی اس امر کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ  
 جس وجود کے متعلق یہہ مشہود ہوا ہو کہ وہ مطلق و لامحدود ہے ہمیشہ  
 علی حالہ قائم و دائم ہے اور علل و موثرات کی طرف محتاج نہیں ہے  
 بلکہ بالذات زندہ و قائم ہے۔ اسکا حقیقی الوجود ہونا یقینی و ضروری ہے  
 بر خلاف ان موجودات کے کہ جن کے وجودوں کے متعلق یہہ مشہود  
 ہوتا ہے کہ وہ اضافی و جزئی و محدود ہیں۔ ان میں تغیر و تبدل ہوتا



رہتا ہے اور وہ ہر صورت سے حادث یعنی علل و موثرات کی طرف محتاج  
 ہیں۔ پس ہم صرف واجب الوجود یعنی خدا کے وجود کو مطلقاً حقیقی سمجھیں گے  
 اور اسکے علاوہ باقی سب موجودات کو (خواہ وہ کامنات ہوں یا منطابہ)  
 وجود امکانی میں شمار کریں گے۔ جنکا وجود مطلقاً حقیقی نہیں ہے بلکہ وجود یا  
 وجود مطلق سے بھی مختلف شے ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں  
 اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب موجودات عالم کا بالفعل مشاہدہ  
 ہوتا ہے (خواہ وہ ماحیت کے اعتبار سے کچھ بھی ہوں) تو پھر خدا کے  
 وجود کا مطلق ولا محدود و بسیط ہونا کس صورت پر ہے۔ اس مسئلہ کے  
 متعلق حکم و عرفا کے مختلف گروہ ہو گئے ہیں جنکا ذکر ہم آئندہ باب میں  
 کرتے ہیں۔

# باب ہفتم

(۵)

## وحدت وجود خدا

چونکہ کائنات کے وجود کا بھی بالفعل مشاہدہ ہوتا ہے اور خدا کے وجود کا بھی۔ نیز کائنات کا وجود اگرچہ خدا کے وجود کی طرح حقیقی نہیں ہے تاہم وہ خیالی بھی نہیں ہے۔ بلکہ ایک گونہ خارجی ہستی رکھتا ہے لہذا اب یہ معلوم کرنا ضروری ہوا کہ آخر اس وجود کی ماہیت کیا ہے اور اسکے ہوتی ہوئے خدا کا مطلق ولا محدود ہونا کس صورت پر ہے پس اس بارہ میں ہم چند حکیمانہ مذہبی فرقوں کا ذکر کرتے ہوئے امر واقعی بیان کریں گے۔

منکرین وحدت یا قائلین اثنویت۔ یہ لوگ عالم کائنات کا بھی وجود مانتے ہیں اور خدا کا بھی مگر دونوں کو حقیقی الوجود اور ایک دوسرے سے علیحدہ سمجھتے ہیں چنانچہ ان کا عقیدہ ہے کہ خدا اس عالم کائنات سے بالکل جدا ہے نہ باعتبار وجود ہی کے اسکو اسکے ساتھ کوئی تعلق ہے اور نہ تصرف ہی کے اعتبار سے۔

اس نے اسکو عدم محض سے پیدا کیا ہے لیکن اب یہ نظام خود بخود

اپنے قوانین اور اصولوں کے مطابق چل رہا ہے۔ خدا کو اس میں تصرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان لوگوں کا دعوے ہے کہ ہمارا عقیدہ عقل کے مطابق ہے لیکن غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ عقل کی کسوٹی پر بھی یہ عقیدہ پورا نہیں اترتا۔ اول تو یہ لوگ یہ نہیں بتلا سکتے کہ خدا نے اسکو عدم محض سے کس طرح پیدا کر دیا اور کیوں پیدا کیا اور کب پیدا کیا دوسرے دونوں کے وجودوں کو حقیقی بتلانے سے تعدد وجود لازم آتا ہے جس سے خدا کی تحدید بھی لازم آتی ہے۔ اور چونکہ خدا کو اس عالم میں تصرف نہیں ہے اور نہ ان کے عقیدے کے مطابق وہ کبھی تصرف کر سکتا ہے لہذا اسکی تفسید بھی لازم آتی ہے۔ اور چونکہ انھوں نے اس خدا کا ہونا عقل سے مانا ہے لہذا ایسے خدا کا ہونا یقینی و ضروری نہیں ہے۔

اس زمرہ کے علاوہ باقی زمرے وحدت وجود کے قائل ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض تو عالم کائنات کو خدا کا عین بتلاتے ہیں۔ اور بعض غیر بتلاتے ہوئے بھی وحدت وجود تسلیم وثابت کرتے ہیں۔ قائلین ہمہ اوست۔ یہ زمرہ اپنے عقیدے کو عقل پر مبنی کرتا ہے اور عالم کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا عین بتلاتا ہے۔ یعنی اس عالم کائنات میں جو کچھ بھی مشہود ہو رہا ہے۔ یہ سب خدا ہی خدا ہی

خدا کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے اور نہ اس عالم مشہود کے علاوہ  
 خدا کوئی اور شے ہے۔ ان کی حکمت کے مطابق جس طرح تخم سے پودا اگتا  
 ہے۔ اور پھر پودے سے بڑا تنے دار درخت بن جاتا ہے پھر اس میں  
 پھول پھل وغیرہ لگتے ہیں۔ اسی طرح خدا بھی اپنے تقاضہ فطرت کی  
 وجہ سے اپنے آپ کو ازل سے تدریج مختلف شکلوں میں ظاہر  
 کر رہا ہے۔ اور کرتار میگا۔ حلقہاے ایتھر۔ سالمات مادہ۔ عناصر۔  
 موالید ثلثہ۔ اور قدرت کے جملہ مظاہر و کیفیات سب تدریج اسی  
 وجود مطلق کے مظہر ہیں۔ نیز یہ لوگ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اگر عالم  
 کائنات اور خدا کے وجودوں کو ایک دوسرے کا غیر مانا جائیگا تو دو  
 باتیں لازم آئیں گی یا تو عالم کائنات عدم محض سے پیدا کیا گیا ہے جو  
 محال ہے یا خدا کے اندر ہی سے پیدا ہو گیا ہے۔ جس سے اس کا  
 منجزی ہونا اور تحدید لازم آتی ہے۔

ان لوگوں کی تردید کرنے کے لئے زیادہ بحث کی ضرورت نہیں ہے  
 چونکہ ان کا عقیدہ تعقل و تفکر پر مبنی ہے لہذا ان کو خدا کے وجود حقیقی و  
 واقعی کا علم ہی نہیں ہو سکتا اور جس وجود کو انہوں نے خدا بتلایا ہے  
 وہ حقیقت میں خدا نہیں ہے بلکہ مادہ و عالم اسباب ہے۔ پس  
 اگر اسی کو انہوں نے خدا سمجھ لیا ہے تو ان میں اور مادیین میں صرف

اتنا فرق ہے کہ مادیین نہ خدا کے حقیقی وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ مادہ کو خدا کہتے ہیں۔ اور یہ لوگ خدائے حقیقی سے ناواقف ہیں اور مادہ کو خدا سمجھے ہوئے ہیں۔

قائلین وحدت وجود (زمرہ اول) یہ لوگ بھی عالم کائنات اور خدا کو ایک دوسرا کا عین بتلاتے ہیں مگر ہم نے ان کو قائلین ہمہ اوست سے اسلئے تمیز کیا ہے کہ یہ لوگ قائلین ہمہ اوست کی طرح اپنے عقیدے کو محض تعقل ہی پر مبنی نہیں کرتے بلکہ وجدان پر مبنی کر کے اس میں تعقل کو بھی دخل دیتے ہیں تاکہ اس قسم کے خطرات کو اپنے دلوں سے دور کر سکیں جو قائلین ہمہ اوست کے دلوں میں عالم کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا غیر ماننے کی صورت میں واقع ہوتے تھے۔

چنانچہ ان لوگوں کے عقیدے کے مطابق جس طرح سمندر میں سے بہت سی امواج پیدا ہوتی ہیں جسکا سمندر سے علیحدہ کوئی وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ اسی میں سے پیدا ہوتی ہیں اور اسی میں غائب ہو جاتی ہیں۔ ایک اعتبار سے یہ سمندر ہوتی ہیں اور ایک لحاظ سے امواج۔ اسی طرح عالم کائنات اور خدا کی بھی صورت ہے۔ جو کچھ عالم کائنات میں شہود ہوتا ہے یہ سب خدا ہی میں سے پیدا ہوتا ہے اور اسی میں غائب ہوتا رہتا ہے ایک اعتبار سے

یہہ کائنات ہے اور دوسرے اعتبار سے خدا۔ مگر قائلین ہمہ اوست  
کی طرح محد کہلانے کے خوف سے یہہ لوگ خدا کے وجود کو کائنات  
کے وجود سے اقدم داو لے سمجھتے ہیں۔

غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ ان لوگوں کا عقیدہ بالکل قائلین ہمہ اوست  
کی طرح ہے جس شے کو انھوں نے خدا بتلایا ہے اسی کو یہہ بھی  
خدا بتلا رہے ہیں اور جب ایک ہی شے کو ایک اعتبار سے خدا اور  
ایک اعتبار سے کائنات سمجھ رہے ہیں تو پھر خدا کے وجود کو کائنات  
کے وجود سے اقدم داو لے بتلانا محض ایک اعتباری و فضول امر  
ہے۔ الغرض عقیدہ ہمہ اوست (خواہ کسی صورت میں بھی ہو) بقول  
کسی حکیم کے ”برقع پوش دہریت“ ہے جسکا ظاہری دعوے تو یہہ ہے  
کہ خدا کو مانتے ہیں لیکن درحقیقت غیر خدا کو خدا سمجھے ہوئے ہیں۔

کائنات کے وجود کو خدا کا عین بتلانا یا یوں کہئے کہ اشیائے ممکن  
و حادث کو اس حضرت واجب الوجود کا عین بتلانا جو مطلق و لامحدود  
ہے کسی حالت میں بھی غلطی سے خالی نہیں ہے اگر کسی بہانہ سے  
بھی ایسا کیا جائیگا تو وہ یقیناً دہریت ہوگی۔

قائلین وحدت وجود (زمرہ دوم) بعض قائلین وحدت وجود  
کے نزدیک وحدت کا مفہوم وہی ہے جو وحدت شہود کا ہے جسکا

ذکر ہم ابھی کرتے ہیں۔

قابلین وحدت شہود یہ وہ زمرہ ہے جو اپنے عقیدہ کو صرف مشاہدہ قلبی پر مبنی کرتا ہے۔ ان کے عقیدہ کے مطابق سچا عالم کائنات وجود خدا کا عین نہیں ہے بلکہ اس خاک اور اس عالم پاک میں کوئی نسبت ہی نہیں ہے چنانچہ وہ اپنے مشاہدہ بالفعل کی بنا پر درجہ کا ذکر معرفت خدا کے باب میں کیا جائیگا) خدا کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ وہ وجود مطلق و سرمدی اور لامحدود و بسیط ہے نہ اس کو قیود مکانی و زمانی مستلزم ہیں اور نہ اس میں اجزا و ذرات ہی کو دخل ہے۔ نہ اس کے سوا کوئی اور شے حقیقی الوجود ہے۔ عالم کائنات بھی ایک گونہ حقیقت رکھتا ہے لیکن یہ اسی معنی میں حقیقی الوجود نہیں ہے جس میں کہ خدا ہے بلکہ اس کی حقیقت امکانی ہے جو امکانی نقطہ نظر سے حقیقت کھلانے کی مستحق ہے ورنہ اس حقیقت مطلق کو نقطہ نظر سے غیر حقیقی ہے چنانچہ عرفان حقیقت کی حالت میں یہ مشاہدہ انسانی سے بھی غائب ہو جاتی ہے اور صرف خدا ہی خدا شہود ہوتا ہے۔ پس یہ غیر حقیقی الوجود شے نہ اس ذات حقیقی الوجود کی عین ہے اور نہ اس کی اس کی تحدید لازم آتی ہے۔ چونکہ یہ انکشاف مشاہدہ بالفعل کے ذریعہ ہوا ہے لہذا یہ یقینی اور صحیح ہے۔ اور (خواہ اس کو وحدت وجود کہا جائے یا وحدت شہود) وجود مطلق کی وحدت و بساطت کی صرف یہی صحیح و

حقیقی صورت ہے۔ چنانچہ بعض قائلین وحدت وجود نے بھی وحدت کو اسی صورت پر مانا ہے اور اختلاف صرف لفظی ہے یعنی وہ اسی کو وحدت وجود کہتے ہیں اور یہہ وحدت شہود کہتے ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ حقیقت امکانی کہاں سے پیدا ہو گئی آیا خدا کے اندر ہی سے ظہور میں آئی یا عدم محض سے پیدا ہوئی پس اس کے متعلق بھی یہہ لوگ اپنے انکشاف وجدانی کی بنا پر بیان کرتے ہیں کہ یہہ عالم کائنات حسب منشاء خدا عدم محض سے اسی طرح پیدا ہو گیا جیسے عکسی تصویر یا ظلال پیدا ہو جاتے ہیں۔ رہا یہہ امر کہ عدم جو لاشئ محض ہے اس سے ایک گونہ خارجی حقیقت رکھنے والی شئ کے پیدا ہو جانے کی کیفیت کیا ہے۔ پس اسکے متعلق یہہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ یہہ امر تعقل و بیان سے باہر ہے۔ صرف وجدانی طور پر اسکا انکشاف ہو سکتا ہے۔ یہہ جواب ایک حد تک قابل تسلیم ہے اسلئے کہ فوق الطبیعیہ امور کا تو ذکر ہی کیا، انسان باوجود اپنی تمام ذہنی کوششوں کے بعض نہایت ہی معمولی امور کو بھی اب تک نہ سمجھ سکا ہے اور نہ بیان کر سکتا ہے حالانکہ انکی کیفیات کا مشاہدہ اسکو بالفعل ہوتا ہے مثلاً اہل سائنس۔ تشریح دان اور افعال الاعضاء کے ماہرین نے انسانی آنکھ کی ساخت اور نظر کی کیفیت وغیرہ کے متعلق جو کچھ اب تک تحقیق



کیا ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کو ہر شے الٹی نظر آنا چاہیے  
 مگر یہ ایک بدیہی امر ہے اور بالفعل مشاہدہ ہوتا ہے کہ ہر شے  
 سیدھی یعنی اس تحقیق کے خلاف نظر آتی ہے جسکی کوئی وجہ آج تک  
 نہ سمجھ میں آئی اور نہ بیان کی گئی ہے حالانکہ یہ سب کو یقین ہے کہ  
 شے کا سیدھا نظر آنا آنکھ کے ذریعہ ہے جب معمولی امور کا یہ حال  
 ہے تو پھر فوق الطبیعیہ امور کی بابت تو کیا کہا جاسکتا ہے تاہم ہم  
 اقوامیت کے باب میں مناسب موقع پر ظہور کائنات کے وجدانی  
 انکشاف پر مزید روشنی ڈالینگے۔

زمرہ ویدانتی۔ قائلین وحدت شہود کی طرح ویدانتیوں کا بھی  
 یہی مذہب ہے کہ حقیقی وجود صرف خدا کے واحد کا ہے عالم کائنات  
 کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ محض ظاہری ہے اور اس غیر حقیقی ظہور کا  
 سبب مایا ہے جسکی مثال وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ جس طرح بعض  
 وقت انسان کو رسی کا سانپ نظر آنے لگتا ہے جو دراصل سانپ  
 نہیں ہوتا ہے (اسی طرح عالم کائنات کا وجود بھی واقعی مشہود  
 ہوتا ہے جو دراصل واقعی نہیں ہے۔ مایا کے متعلق یہ رنگ بیان  
 کرتے ہیں کہ یہ انرز پچنہ ہے یعنی اسکی کہنہ کیفیت بیان سے باہر

اس سے یہی بالآخر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ظہور کائنات  
کی کیفیت انسانی سمجھ و بیان سے دور ہے۔ صرف وجدانی طور پر اسکا  
مشاہدہ ہو سکتا ہے)

اسی ضمن میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ گرچہ سو فسط  
بھی وجود کائنات کو حقیقی نہیں مانتے ہیں لیکن انکا نہ ماننا کسی تحقق  
و مکاشفہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس غلط فہمی اور نقص عقل پر منحصر ہے۔  
جسکی تردید باب اول میں کی گئی ہے اور جسکی بنا پر یہ لوگ نہ  
صرف وجود کائنات بلکہ وجود خدا کو بھی وہم و خیال ہی سمجھتے ہیں۔  
اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ عالم کائنات کا وجود امکانی و  
غیر حقیقی ہے اور صرف خدا کا وجود حقیقی ہے اور وہی حقیقت مطلق  
ہے پس چونکہ اس ہستی پاک اور اسکے تعلقات کی سب بحثیں  
ختم ہو چکی ہیں لہذا اب ہم اسذہ ابواب میں اسکی چگونگی پر بحث  
کریں گے۔

# باب ہشتم

## معرفت خدا

(:)

جس طرح ہستی خدا کا علم واقعی، تنقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح اسکی چگونگی کا علم واقعی بھی تنقل سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا کر نیکی کوشش کی جائیگی تو وہ دراصل خدائے تعالیٰ کی چگونگی کا علم نہ ہوگا بلکہ ایک خیالی خدا کی غیر حقیقی چگونگی کا علم ہوگا۔ اور یہ امر کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے کہ جس شے کی ہستی کا علم وجدانی طور پر ہوتا ہے اسکی چگونگی کا علم ہونے کے لئے بھی وجدان ہی کی ضرورت ہے بلکہ زیادہ عمیق وجدان کی ضرورت ہے چنانچہ جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارۃً بیان کر چکے ہیں اس علم عرفان کے لئے وجدان کی وہ اعلیٰ صورت درکار ہے جسکو وجدان حالی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور جسکے عناصر قلبی جذب، عرفان اور اطمینان ہیں۔ نیز ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ جس طرح حالت کشف میں اعتقاد، انکشاف اور ایقان تینوں عناصر پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح حالت عرفان میں بھی

جذب عرفان اور اطمینان تینوں عناصر موجود ہوتے ہیں۔

یہہ بھی مخفی نہ رہے کہ جو امور وجدان کشفی کے لئے مانع ہوتے ہیں وہی وجدان حالی کے لئے بھی مانع ہوتے ہیں اور جس طرح ریاضت روحانی سے قوت کشف میں ترقی ہوتی ہے۔ اسی طرح مناسب ریاضت روحانی سے حال وجدانی بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں میں استعداد کشف و حال فطرۃ موجود ہوتی ہے۔ الغرض جب تک وجدان کی یہہ اعلیٰ صورت پیدا نہ ہو اس وقت تک چگونگی خدا کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔

اگرچہ عرفا کو اس قسم کا وجدان بدایۃً بلا اکتساب و تکلف بوجہ فطری قابلیت یا صفائی قلب کے حاصل ہوا۔ لیکن بعد میں اکتساب و تکلف سے بھی کام لیا گیا۔ چنانچہ بعض لوگ اس حال کو بذریعہ خود تاثری یعنی خود ہی عامل اور خود ہی معمول بنکر حاصل کرتے ہیں اور بعض اسکے طاری کرنے کیلئے کچھ وسائل اختیار کرتے ہیں مثلاً سماع۔ غنا و مزامیر وغیرہ حکیم پلائینس (جو تیسری صدی عیسوی میں گزرا ہے اور) جس نے خود اس حالت کو اپنے اوپر طاری کیا تھا اس طریقہ کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ جو شخص وجدان حالی حاصل کرنا چاہے، اسکو چاہیے کہ نیک کام کیا کرے اور بُرے کاموں سے بچتا رہے (بعض حکما

نیک و بد کے معیار و تمیز اور تکلیف علائق وغیرہ سے بچنے کیلئے عزت اختیار کرنے کی رائے دیتے ہیں) ایسا کرنے سے اسکا نفس پاک ہو جائیگا۔ پھر اسکو چاہیئے کہ مراقبہ کیا کرے یعنی تنہائی میں بیٹھ کر (جہاں دنیاوی مشاغل اور گرد و پیش کے حالات و کیفیات مغل نہ ہو سکیں) اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے دھیان میں محو کرنے کی کوشش کیا کرے۔ رفتہ رفتہ بوجہ یکسوئی و صفائی قلب طبعاً ایک گونہ جذب و محویت طاری ہونے لگیگی اور جون جوں یہ سکر و استغراق و غلبہ حال زیادہ ہوتا جائیگا عرفان حق تعالیٰ حاصل ہوگا جسکے ساتھ ہی کامل یقین یا اطمینان بھی نصیب ہوگا۔

بعد کے حکماء و جدائین اور اہل تصوف نے اپنے بالفعل تجربات کے ذریعہ اس طریق کے متعلق اسقدر متفق علیہ معلومات بہم پہنچائیں کہ ایک نیا فلسفہ تیار ہو گیا جسکو مروجہ و معروفہ فلسفہ نظری کے مقابلے میں فلسفہ عملی کہنا چاہیئے چنانچہ انھوں نے انسان کی حقیقت جامعہ یا قوت قلبی کے مختلف لطائف معلوم کئے ہیں جن سے حقیقت اصلہ کے مختلف وجوہ و شئون کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ نیز ان لطائف کی کہنہ و ماہیت معلوم کرنے کے علاوہ جذب، سکر اور محویت وغیرہ کی حقیقت پر بھی بحث کی ہے مگر چونکہ یہ سب مضمون قلبیات سے متعلق ہے

لہذا ہم اسکو کسی جداگانہ کتاب میں بیان کریں گے۔ یہاں صرف مقصود اصلی یعنی چگونگی خدا کا ذکر کرتے ہیں جسکے ساتھ عرفانی حالات کا بھی سرسری ذکر کریں گے۔

پس اب اس مضمون کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں یعنی اس وجدانی طریق پر خدائے تعالیٰ کے جو کچھ وجوہ و شئون معروف و مشہود ہوئے ہیں انکا مفصل ذکر تو ہم آئندہ باب میں کریں گے اور موجودہ باب میں باعتبار معرفت عارف کی وجدان حالی کے ان مختلف مدارج کا ذکر کرتے ہیں جسکا عارفین کو بالفعل تجربہ ہوا ہے اور جن پر وہ سب متفق ہیں۔

جب صفائی نفس و قلب حاصل ہوئیے بعد عارف پر حالت جذب و محمود سکرطاری ہوتی ہے تو اسکے قلب میں بوجہ غلبت (ازناسوا) مشاہدہ حقیقت مطلق کی قابلیت پیدا ہو کر اس سے اتصال حاصل ہوتا ہے اور جو کچھ کیفیات مشہود ہوتی ہیں وہ تجلیات کہلاتی ہیں۔ چنانچہ اول عارف کو کائنات کے تمام مختلف مظاہر و کوائف میں فعل خدا جاری و ساری مشہود ہونے لگتا ہے۔ یعنی اسکو یہ مشاہدہ ہونے لگتا ہے کہ اشیا کا پیدا ہونا قائم رہنا۔ مٹ جانا سب فعل خدا سے ہے۔ ان شہودی کیفیات کو

تجلیات افعالی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پھر جوں جوں سکرو استغراق بڑھتا جاتا ہے اور جملہ خفایق  
اسکانی عارف کے مشاہدہ ظاہری و باطنی سے محو ہو جاتی ہیں تو  
پھر ان افعال کی موثرات کی تجلیات کا ورود و مشاہدہ ہونے لگتا  
ہے۔ ان موثرات کو خدائے تعالیٰ کی صفات فعلیہ کے نام سے  
تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان صفات میں سے جب کسی صفت کی تجلی عارف  
پر ہوتی ہے تو وہ اسکا مظہر بن جاتا ہے۔ علاوہ اس صفت پاک  
کا عرفان ہونیکے اسکے ایک گونہ اثرات بھی عارف کی ظاہری  
حالت سے مترشح ہونے لگتے ہیں۔

اور جب سکرو استغراق اور زیادہ ہوتا ہے اور عارف اپنے  
آپ کو بالکل محو کر دیتا ہے تو ان شئون بیچون کی تجلیات کا ورود  
ہونے لگتا ہے جو فعلیہ نہیں ہیں بلکہ صفات فعلیہ کی اصول ہیں۔  
انکو صفات ذاتیہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہہ صفات خدا  
تعالیٰ کی ذات پاک کے مختلف شئون ہیں۔

ان صفات کی تفصیل ہم اگلے باب میں کریں گے یہاں صرف  
اتنا بتلادینا ضروری ہے کہ ان تجلیات میں سب سے اعلیٰ تجلی  
صفت احدیت کی ہوتی ہے یعنی اس مقام پر پہنچ کر نہ تو اس

ذات پاک کے سوا کچھ مشہود ہوتا ہے اور نہ اس ذات پاک ہی میں  
اختلاف شئون کا مشاہدہ ہوتا ہے بلکہ صرف ایک حقیقت مطلق  
و بسیط مشہود ہوتی ہے۔ (یہی وحدتِ خدا ہے)

اور جب عارف کا حال اس سے بھی گزر جاتا ہے تو اس ذات  
احدیت کی اس شان پاک کی تجلی ہوتی ہے جو جملہ صفات ذاتیہ و  
فعلیہ کی جامع ہے اور باوجود اس جامعیت کے پھر بھی احدیہ و صدیہ یعنی  
مطلق و بسیط ہے۔ اس تجلی کو تجلی الوہیت کہتے ہیں۔

اسکے بعد جو حالت عارف کو پیش آتی ہے اس میں وہ بالکل  
فنا و محو ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اسکا عرفان بھی محویت کے درجہ کو پہنچ  
جاتا ہے اس حالت کو فنا فی الذات کہتے ہیں اور جس تجلی سے  
یہ حالت پیدا ہوتی ہے اسکو تجلی صہوئیت کہتے ہیں۔ اور جس  
ذات بیچون و بیچگون۔ الغیب و مصنون۔ لم یعرف ولا یعرف کی  
یہ تجلی ہوتی ہے اسکو ذات بحت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ ان تمام مختلف حالات و مقامات میں  
جن جن تجلیات کا عارف پرورد ہوتا ہے انکی کہنہ کیا ہے اور  
وہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتی ہیں۔ پس اس کا جواب یہ ہے  
کہ ان کیفیات کو کما حقہ بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اور خصوصاً وہ



کیفیات جنکا عرفان اعلیٰ مقامات پر پہنچ کر حاصل ہوتا ہے بالکل ہی بیان سے باہر ہیں صرف عملاً یعنی وجداناً انکا عرفان ہو سکتا ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہہ جواب غیر معقول نہیں ہے کیونکہ اول تو بعض کیفیات ایسی ہوتی ہیں کہ انکے بیان کرنے کیلئے الفاظ و افکار ہی موجود نہیں ہوتے دوسرے بہت سے مبادی و اصولی امور ایسے ہوتے ہیں کہ انسان کو انکا شعور ہو سکتا ہے لیکن بیان نہیں کر سکتا۔ مثلاً ایک عام مثال لیجئے۔ لوگ روزمرہ مختلف رنگوں کا مشاہدہ کرتے ہیں لیکن اگر کوئی مادر زاد اندھا بنے کبھی رنگ دیکھا ہی نہ ہو کسی سے یہہ پوچھے کہ ”سبز“ کیسا ہوتا ہے تو ہرگز کوئی شخص اسکے ذہن میں سبز رنگ کی کیفیت یا مفہوم نہیں ڈال سکتا ہے اور اندھے ہی پر کیا موقوف ہے مینا شخص کو بھی بلا سبز رنگ دکھلائے محض بیان کے ذریعہ یہہ نہیں بتلایا جاسکتا، کہ سبز کیسا ہوتا ہے پس جب ایسی ادنیٰ کیفیت کو بیان نہیں کیا جاسکتا ہے تو پھر معرفت حق تعالیٰ کے وقت جن کیفیات کا عرفان ہوتا ہے اگر انکو بیان نہ کیا جاسکے تو کونسی تعجب کی بات ہے۔ عوام کو عرفا کیساتھ وہی نسبت ہے جو مادر زاد اندھوں کو (جنھوں نے کبھی رنگ نہیں دیکھا ہے) مینا لوگوں کیساتھ ہے جنھوں نے

رنگ کا مشاہدہ کیا ہے۔ چنانچہ اگر عرفا عوام کو عرفان حق کے شعلے  
 کچھ بتلائیں بھی تو انکا بتلانا ایسا ہوگا جیسے مینا شخص اندھے  
 کے سامنے مختلف رنگوں کے نام اور قسمیں وغیرہ بیان کر دے۔  
 پس معلوم ہوا کہ خدائے تعالیٰ کی چگونگی کا عرفان صرف  
 وجدانی طور پر حاصل ہوتا ہے جسکے جملہ کوائف کو کمال و تمام  
 بیان نہیں کیا جاسکتا ہے صرف وہ باتیں بیان کی جاسکتی ہیں  
 جو الفاظ و افکار کی مدد سے دائرہ بیان میں آسکتی ہیں۔

# باب نہم

## چگونگی خدا

### فصل اول تمہید

جس طرح ہر شخص بوعلی سینا یا ابن رشد نہیں ہے اسی طرح ہر شخص غزالی یا ابن عربی بھی نہیں ہے۔ پس اس امر کو مد نظر رکھ کر کہ معرفت خدا بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتی ہے۔ ہم ان امور کو جو ان کو معروف و مشہود ہوتے ہیں اس باب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ تاکہ چگونگی خدا کا علم معنوی صورت میں اور دیکھی بھی ہو جائے۔ مگر اس تفصیل کے بیان کرنے سے قبل ہم یہ بتلادینا ضروری سمجھتے ہیں کہ گرچہ حق تعالیٰ کے مختلف وجہ و شئون کا علیحدہ علیحدہ عرفان و مشاہدہ ہوا ہے جیسے کہ معرفت کے باب میں گذرا۔ لیکن یہ تفصیل اعتباری ہے یعنی عارف کے مختلف احوال اور وجدان کے مختلف مدارج کے مطابق خدا تعالیٰ کی چگونگی کا تبعض معروف و مشہود ہوا ہے ورنہ دراصل اس حقیقت پاک میں ذاتیات و اجزا نہیں ہیں۔ وہ ایک حقیقت مطلق و بسیط ہے چنانچہ جب عارف کا وجدان درجہ کمال کو پہنچتا ہے تو اس کو اس

ذات جامع کمالات کی وحدت مطلقہ کا عرفان ہوتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ باب میں گزرا۔ اگر عارفیت کو صرف یہی عرفان ہوا کرتا اور تفصیل معروف و مشہود نہ ہوتیں تو اسکو خداے تعالیٰ کا اچھی طرح عرفان بھی نہ ہوتا کیونکہ اس میں یہہ قابلیت نہیں ہے کہ ایک ہی وقت یا ایک ہی حال میں اس حقیقت مطلق و لامحدود کے جملہ صفات و شئون کا عرفان حاصل کر سکے کہ جسکی ہر صفت و شان بسیط و لامحدود ہے۔

دوسرے ہم یہہ بھی بتلادینا ضروری سمجھتے ہیں کہ کسی شے کی چگونگی سے مراد یہہ ہوتی ہے کہ اسکی ماہیت۔ وجود اور تشخص معلوم کیا جائے لیکن یہہ امور امکانی اشیا کیلئے ہوتے ہیں۔ خداے تعالیٰ کی ہستی و چگونگی اشیاے امکانی کی ہستی و چگونگی سے مختلف ہے جیسا کہ مشہود و معروف ہوا ہے۔ پس اس مشاہدہ و عرفان کے مطابق ہم چگونگی خدا کو بیان کرنے کے لئے بجائے ماہیت۔ شخصیت اور وجود کے اسکی ذات بحت۔ الوہیت اور صفات کا ذکر کر نیکے چنانچہ اب ہم انہیں تینوں امور اور انکے اسما کو مختلف فصول میں بیان کرتے ہیں اور تنبیہاً پھر یہہ بتلادیتے ہیں کہ خداے تعالیٰ میں یہہ امور باعتبار حقیقت ایک دوسرے سے مغائر نہیں ہیں۔ بلکہ اس حقیقت پاک

میں بہت بعض اعتباری ہے جسکی وجہ یہی ہے کہ قلب انسانی خدائے  
تعالیٰ کی جگہ نگہی کا بکمال و تمام ایک ہی وقت یا ایک ہی حال میں شاہدہ  
و عرفان حاصل نہیں کر سکتا ہے بلکہ مختلف حالات و مدارج میں اسکو  
اس حقیقتِ مطلق و بسیط کے (کہ جسکی ہر شان لامحدود ہے) مختلف  
وجہ و شئون کا مشاہدہ و عرفان حاصل ہوتا ہے۔

نیز یہ بھی مخفی نہ رہے کہ گزشتہ باب میں ہم نے ان امور کا ذکر  
عارف کے مدارج حالی کی ترتیب کے مطابق کیا ہے مگر موجودہ باب  
میں اسکے خلاف بہ ترتیب تنزلات بیان کرتے ہیں جس سے غرض  
محض سہولت بیان ہے اور کوئی خاص وجہ نہیں ہے۔

## فصل دوم ذاتِ بحت

ذاتِ بحت، حق تعالیٰ کی وہ اصلیتِ مصنوع ہے جسکی تجلی، بیچون  
معرفت کے انتہائی درجہ میں جا کر ہوتی ہے۔ اور اسکا صرف اتنا عرفان  
ہوتا ہے کہ ”وہ ہے“ اسکے علاوہ اسکی کہنہ و کیفیت وغیرہ کے متعلق  
کچھ عرفان نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اس درجہ پر پہنچکر عرفان بھی ایک گونہ  
محویت و فنا حاصل کر لیتا ہے۔

بعض حکماء مابعد الطبیعیین ذاتِ بحت کو ارادہ خود شعور بتلایا

کرتے ہیں اور بعض عقل کل بتلاتے ہیں لیکن ایسا بتلانا محض تعقل و خیالات پر مبنی ہے۔ عرفان حقیقی سے اسکو کچھ تعلق نہیں ہے۔ بلکہ عرفان حقیقی سے تو یہ بات معروف ہوئی ہے کہ ارادہ خود شعور اور عقل کل حق تعالیٰ کی بعض صفات یا تنزلات ہیں۔ جن کا عرفان اس درجہ تک پہنچنے سے بہت قبل ہوتا ہے۔ جہاں پہنچکر ذات بحت معروف ہوتی ہے۔

اور عارفین میں سے بعض لوگ ذات بحت کو ایک گونہ جمال کہتے ہیں اور بعض تو رخصاص سے تعبیر کرتے ہیں مگر یہ محض ایک اصطلاحی بحث ہے اس سے ذات بحت کی کہنہ و کیفیت کا اظہار مقصود نہیں ہے۔

## فصل سوم۔ الوہیت

الوہیت، حق تعالیٰ کا وہ مرتبہ شخصیت ہے جسکے متعلق یہ عرفان ہوتا ہے کہ وہ تمام کمالات ذاتیہ و فعلیہ کا جامع ہے اور باوجود منجمع کمالات ہونیکے وہ ایک حقیقت احدیہ و صمدیہ معروف ہوتا ہے۔

عام طور پر تشخص یا تشخص اشیاء سے مراد ماہ الامتیاز لیا جاتا ہے

لیکن تشخص الہیہ سے یہ مراد نہیں ہے بلکہ وہ ایک حقیقت مطلق  
 ولا محدود، معروف و مشہود ہوا ہے۔ جس کے لئے دراصل نہ ماہ الاقتیاز  
 ہے اور نہ ممتاز عنہ۔ اس لئے کہ اس حقیقت مطلق ولا محدود کے علاوہ اور  
 کوئی شے حقیقت میں معروف و مشہود نہیں ہوتی ہے۔ یہ مرتبہ  
 شخصیت ہی معبود کل معروف ہوا ہے یہی خلائیق کی عبادت کا مرجع ہے  
 بعض حکماء بالبعد الطبیعیین کا یہ اعتراض ہے کہ خدائے تعالیٰ  
 کا تشخص ثابت کرنے سے اسکی تقسید و تحدید لازم آتی ہے۔ مگر  
 انکا یہ اعتراض غلط فہمی پر مبنی ہے اور وہ غلط فہمی یہ ہے کہ  
 انھوں نے تشخص خدا کا بھی وہی مفہوم قرار دے لیا ہے جو انکے  
 نزدیک ممکنات کے تشخصات کا ہے۔ کسی چیز کے تشخص سے  
 بیشک اسکا حصار فی شخصہا لازم آتا ہے۔ مگر یہ تشخص امکانی ہوتا  
 ہے۔ اس ذات واجب الوجود کے تشخص سے حصار و تحدید لازم  
 نہیں آتی جسکی وجہ ہم ابھی اوپر بیان کر چکے ہیں اور اصل تشخص  
 کامل صرف اسی حقیقت پاک کے لئے ہے جو حکما تشخص الہی  
 سے انکار کرتے ہیں انکا خدا اصلی معنی میں خدا نہ ہوگا۔ کیونکہ  
 اس انکار سے اسکی صفات و کمالات کا انکار بھی لازم آجائیگا۔

## فصل چہارم صفات

ذات بحت اور الوہیت کے بیان کے بعد اب ہم خدائے تعالیٰ کی صفات کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر پہلے یہ بتلادینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس قدر صفات، معروف و مشہود ہوئی ہیں۔ ان پر سب عرفا کا اتفاق ہے۔ البتہ ان صفات کی تقسیم اور تقسیم کی تعبیریں کچھ اختلاف ہے مگر چونکہ یہ کوئی عرفانی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ محض اصطلاحی ہے لہذا اس سے معرفت حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ تاہم صفات کا ذکر کرنے کے بعد ہم تقسیم و تعبیر کا نقص و تقصیر بھی دکھلائیں گے۔

خدائے تعالیٰ کی صفات کو ہم انہیں دو زمروں میں بیان کرتے ہیں جن کا ذکر ہم نے معرفت کے باب میں کیا ہے یعنی صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ۔ اور چونکہ (جیسا کہ معروف و مشہود ہوا ہے) خدائے تعالیٰ کی تمام صفات ذاتیہ اسکی صفت حیات میں اور تمام صفات فعلیہ اسکی صفت قیومیت میں شامل ہیں لہذا ہم زمرہ اول کو صفات ذاتیہ یا حیاتیہ۔ اور زمرہ دوم کو صفات فعلیہ یا قیومیہ کے نام سے تعبیر کریں گے۔

پس اول ہم صفات ذاتیہ یا حیاتیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اس قبیل



کی جس قدر صفات معروف ہوئی ہیں ان میں تین طرح کی صفات  
 شامل ہیں۔ وجودیہ۔ وجودیہ۔ اور نفسیہ۔ جنکی تفصیل حسب ذیل ہے۔  
 صفات ذاتیہ وجودیہ..... احدیت۔ سرمدیت۔ مطلقیت۔  
 صفات ذاتیہ وجودیہ..... حقیقت۔ سلامیت۔ نوریت۔  
 صفات ذاتیہ نفسیہ..... علم۔ قدرت۔ مشیت۔  
 گرچہ ان صفات کی تجلیات کی کہنہ و کیفیت (جیسا کہ پہلے  
 بھی بیان ہو چکا ہے) بیان سے باہر ہے تاہم اس قدر بیان کیا  
 جاسکتا ہے کہ صفت احدیت۔ خدائے تعالیٰ کی وہ شان ہے کہ جس  
 نہ اجزاء و ذاتیات ہیں نہ اسکے سوا کوئی دوسری شے حقیقی مشہود  
 ہوتی ہے۔ بلکہ صرف وہی ایک حقیقت لا محدود و بسیط ہے۔ اور  
 قید مکانی سے مبرا و منزہ ہے۔ صفت سرمدیت اسکی وہ شان ہے  
 جو قید زمانی سے منزہ ہے۔ نہ اسکی ابتدا ہے نہ انتہا۔ صفت مطلقیت  
 اسکی وہ شان ہے جس سے یہہ معروف ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ  
 کی ذات پاک علل و موثرات اور ہر قسم کے تغیرات سے منزہ ہے  
 و بلا قید مکان و زمان و موثرات ہمیشہ سے خود بخود علیٰ حال موجود ہے  
 اور ہمیشہ موجود رہیگا۔ حقیقت اسکی وہ صفت ہے جس سے معروف  
 ہوتا ہے کہ اسکی ذات پاک، حق مطلق و لا محدود ہے۔ وہ ایسی رستی

بیچون ہے کہ بیچ اور جھوٹ اور صحت و غلطی کی تمیز سے منزہ اور  
 فوق و وراء ہے۔ سلامیت اسکی وہ صفت رحمانی ہے جس سے  
 معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات پاک سراسر امن و سعادت ہے۔  
 نوریت اسکی وہ صفت ہے جس سے معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات  
 پاک سراسر ضیا و جمال ہے۔ علم اسکی وہ صفت ہے جس سے  
 معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک ایسا علم بیچوں ہے۔ جو  
 سرمدی و لامحدود ہے اور عالم و معلوم کی تمیز سے فوق و منزہ ہے  
 بلکہ علم۔ عالم اور معلوم سراسر ایک ہیں۔ قدرت اسکی وہ صفت  
 بیچون ہے جس سے معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک لامحدود  
 و بسیط طاقت ہے۔ جسکے سوا اور کوئی قدرت موجود نہیں ہے  
 اور مشیت اسکی وہ صفت ہے جس سے معروف ہوتا ہے کہ وہ ذات  
 پاک ایک مختار بیچون ہے اسکا ارادہ سرمدی کسی شے پر  
 موقوف نہیں ہے۔

صفات فعلیہ یا قومیہ بشمار ہیں۔ مگر یہ سب بالا جمال تین  
 صفات فعلیہ یعنی خالقیت۔ ربوبیت اور مالکیت میں شامل ہیں  
 یہ تمام صفات صفات ذاتیہ نفسیہ کے مختلف وجوہ و شئون  
 ہیں ان صفات کا مزید ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے۔

یہ تفصیل بیان کرنے کے بعد اب ہم یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ بعض حکما  
 متصفین نے صفات خدا کی تفصیل بیان کرتے وقت علم - حیات  
 قدرت اور ارادہ کو ایک علیحدہ زمرہ میں بیان کیا ہے۔ اور ان کے  
 ماسوا کو دوسرے زمرہ میں اور بعض نے زمرہ اول میں سمع - بصر  
 اور کلام کو بھی شامل کر لیا ہے اور ان دونوں زمروں کے لئے علیحدہ  
 علیحدہ نام تجویز کئے ہیں۔ مثلاً بعض نے زمرہ اول کو صفات اہلیہ  
 اور دوم کو صفات زائدہ سے تعبیر کیا ہے۔ اور بعض نے زمرہ اول  
 کو صفات حقیقیہ اور دوم کو صفات اضافیہ سے تعبیر کیا ہے اور  
 بعض نے زمرہ اول کو امہات الصفات اور دوم کو زائدہ یا فعلیہ  
 کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ مگر یہ تقسیم و تعبیر دو نواقص ہیں پہلا  
 نقص تو یہ ہے کہ صفات خدا کو لفظ زائدہ یا اضافیہ سے تعبیر کرنا غلط فہمی پیدا  
 ہو جائیگا باعث ہر خدا تعالیٰ کی کوئی صفت اسکی ذات پر زائد نہیں ہے  
 اور نہ کوئی اضافی ہے۔ بلکہ سب ذاتی و حقیقی ہیں تمیز صرف اعتباری ہے  
 دوسرا نقص یہ ہے کہ صفات کی تقسیم کسی خاص بنا کو مد نظر رکھ کر نہیں  
 کی گئی ہے۔ چنانچہ جن صفات کو فعلیہ یا اضافیہ سے تمیز کر کے امہات  
 الصفات کہا گیا ہے خود ان میں بھی فعلیہ یا اضافیہ صفات شامل ہیں مثلاً  
 سمع - بصر - کلام۔ صفات فعلیہ یا اضافیہ ہیں نیز جن صفات کو امہات الصفات میں

شمار کرنا چاہیے تھا ان کا ذکر ہی نہیں ہے یعنی احدیت۔ سرمدیت۔ مطلقیت حقیقت  
 سلامیت۔ نوزیت کو شمار ہی نہیں کیا گیا ہے۔ پس ہم صفات کی  
 تقسیم ذاتیہ و فعلیہ ہی میں کریں گے اور چونکہ صفات فعلیہ صفات ذاتیہ  
 نفسیہ ہی کے مختلف وجوہ ہیں (جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے) لہذا  
 درحقیقت وہ بھی صفات ذاتیہ ہی ہیں۔ تمیز صرف اعتباری ہے۔

## فصل پنجم اسماء

موجودہ باب کو ختم کر دینے سے قبل ہم اسماء خدا کا ذکر کر دینا بھی  
 ضروری سمجھتے ہیں جو اسکے مختلف وجوہ و شئون کے منظر ہیں۔  
 ہر اسم کا عرفان معاً اسکے مسمیٰ کی تجلی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور پھر  
 لفظی صورت میں عارف پر اسکا انکشاف ہو جاتا ہے۔ اگر اسماء  
 معروف و مکتوف نہ ہوتے تو خدا کے تعالیٰ کی ذات و صفات  
 کو بیان کرنا بہت ہی دشوار ہو جاتا۔ چونکہ اسماء اپنے مسمیٰ کو  
 باعتبار معنی مخصوص کر دیتے ہیں لہذا ان سے مسمیٰ کے معنی و مفہوم  
 سمجھنے۔ بیان کرنے اور یاد رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ ان اسماء کو بیان  
 کرنے سے قبل ہم یہہ اور بتلا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ عرفا پر اسماء  
 خدا کا انکشاف انہیں مختلف زبانوں میں ہوتا رہا ہے جو ان کو

آتی تھیں یا آتی ہیں مثلاً بعض کو سریانی میں۔ بعض کو عبرانی میں۔  
 بعض کو عربی میں اور بعض کو سنسکرت میں وغیرہ مگر چونکہ اردو  
 زبان میں مصطلحات کے لئے بالعموم عربی الفاظ استعمال کئے  
 جاتے ہیں لہذا ہم موجودہ کتاب میں عربی اسماء الہیہ  
 بیان کرتے ہیں۔

ہو اسم اشارہ ہے خدائے تعالیٰ کی ذات بحت کی  
 طرف جسکی کہنہ و چگونگی مشاہدہ و عرفان سے وراء الورا ہے۔  
 حتیٰ کہ کسی اسم سے بھی اسکو تعبیر نہیں کیا جاسکتا ہے صرف  
 اتنا عرفان اسکے متعلق ہو سکتا ہے کہ ”وہ ہے“

اللہ اسم ذات ہے جو خدائے تعالیٰ کی شخصیت جامعہ کا  
 منظر ہے یعنی اسکے جملہ کمالات ذاتیہ و فعلیہ کو ظاہر کرتا ہے۔  
 حتیٰ اس صفت کا اسم ہے جو اسکی جملہ صفات ذاتیہ (یعنی  
 وجودیہ۔ وجودیہ۔ اور نفسیہ) پر حاوی ہے۔ اسی طرح قیوم  
 اس صفت پاک کا اسم ہے جو اسکی جملہ صفات فعلیہ کی  
 جامع ہے۔ احد۔ واحد۔ فرد۔ و تر وغیرہ اسما اسکی صفت احدیت  
 کے منظر ہیں اور باقی۔ قدیم۔ دائم وغیرہ اسما سے اسکی سرمدیت  
 تعبیر کی جاتی ہے۔

غنی۔ صمد۔ قدوس اسکی مطلقیت و تنزیہ کے مظہر ہیں۔ حق۔ یلہام  
 نور۔ مومن۔ باطن۔ لطیف۔ ودود۔ بر۔ حمید۔ حلیم وغیرہ اسکی  
 صفات وجودیہ کے مختلف شئون کے مظہر ہیں۔ اور اسی طرح  
 علیم۔ مرید۔ شائی۔ قادر۔ مقدر۔ قدیر۔ ماجد۔ جلیل۔ مجید۔ کبیر  
 علی۔ عظیم۔ قہار۔ متکبر۔ جبّار۔ عزیز۔ ملک۔ متعالی۔ والی۔ قوی  
 متین وغیرہ اس کی صفات نفسیہ کے مختلف شئون کے اسما ہیں  
 صفات فعلیہ کے مختلف شئون کے مظہر بھی مختلف اسما ہیں مثلاً خالق۔ باری۔ موصو  
 مبدی۔ بدیع۔ محی وغیرہ اسکی صفت خالقیت کے مختلف شئون  
 کے مظہر ہیں۔ مغنی۔ نافع۔ ضار۔ ہادی۔ وارث۔ رب۔ وہاب  
 رزاق۔ مغر۔ مذل۔ حفیظ۔ کریم۔ مجیب۔ دکیل۔ رؤف وغیرہ  
 اسما اسکی ربوبیت کے مختلف وجوہ و شئون کو ظاہر کرتے ہیں۔  
 اور غفور۔ حبیب۔ معید۔ ممیت۔ مالک۔ منتقم وغیرہ اس کی  
 صفت مالکیت کے مختلف شئون کے اسما ہیں۔

چونکہ خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات اور انکے مختلف وجوہ  
 و شئون سب قدیم ہیں۔ لہذا انکے اسما بھی معناباً اعتباراً اپنے  
 مسمیٰ کی حقیقت کے قدیم ہیں۔ اور جن جن وجوہ و شئون کے  
 مظہر ہیں معناباً و حقیقتہً ان کے عین بھی ہیں۔ نیز صرف اعتباراً ہی

# باب دہم

— (۱۰۵) —

## قیومیت خدا

گذشتہ باب میں ہم خدائے تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یا حیاتیہ کا تفصیل کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں۔ صرف صفات فعلیہ کا ذکر کرنا باقی ہے۔ نیز ظہور عالم کائنات پر بھی کچھ روشنی ڈالنا ہے مگر چونکہ عالم کائنات کا وجود خدا کی صفات فعلیہ کے اثرات سے متعلق ہے (جیسا کہ معرفت کے باب میں ذکر کیا گیا ہے) لہذا اب ہم قیومیت خدا کا باب قائم کرتے ہیں تاکہ اس میں خدا کی صفات فعلیہ اور عالم کائنات دونوں کی بحث آجائے۔ یہہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خدا کی صفات فعلیہ اسکی صفات ذاتیہ نفسیہ (علم۔ قدرت۔ مشیت) ہی کے مختلف وجوہ و شئون ہیں۔ اور منطقی اعتبار سے وہ سب وجوہ و شئون تین صفات فعلیہ یعنی خالقیت ربوبیت۔ اور مالکیت کے تحت میں آجاتی ہیں۔

قیومیت خدا کی بحث شروع کرنے سے قبل ہم یہ بتلادینا ضروری سمجھتے ہیں۔ کہ اگرچہ عالم کائنات کو ظہور میں آئے ہوئے

بہت زمانہ گزر گیا ہے تاہم چونکہ فعل خدا کو قید زمانی مستلزم نہیں ہے لہذا بدو عالم کا انکشاف وجدانی طور پر اب بھی ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح اسکے ختم ہو جانے کی کیفیات کا وجدانی مشاہدہ بھی قبل از وقت ہو سکتا ہے۔ پس اب ہم عالم کائنات کی بدانت - قیام - اور نہایت کا ذکر مشاہدہ وجدانی کے مطابق کرتے ہیں۔

قیوم عالم - خدائے تعالیٰ ہمیشہ اپنی حیات مطلق و بسیط کیساتھ قائم و دائم ہے حق مطلق - نور بیچوں - اور امن بیچوں ہے۔ عالم جزو کل - قادر یسجد و سجد - اور مرید آزاد و بے نیاز ہے۔ نہ کبھی اسکی شان بيمثالی میں کوئی تغیر ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ وہی اول ہے اور وہی آخر ہے۔ اسکے سوا اور کوئی واجب الوجود نہیں ہے۔

بدو عالم - چونکہ وہ ذات پاک اپنے ارادہ میں آزاد و بے نیاز ہے لہذا جوں ہی کہ اس مشیت بے نیاز نے یہہ چاہا کہ خلق ظاہر ہو وہ دون ہی اسکی قدرت کاملہ سے مطابق اسکے منشا و علم بیچوں کے عالم امکان عدم محض سے ظاہر ہوا۔ چونکہ کسی شے کا عدم محض سے پیدا ہونا انسانی عقل کے نزدیک محال ہے لہذا وجدانی میں نے دوسروں کو سمجھانے کی غرض سے اس امر کیلئے صورتِ ظلی کی مثال اختیار کی۔ یعنی جس طرح آئینہ میں صورتِ ظلی پیدا ہوتی ہیں اسی طرح



جب خدا کی صفات فعلیہ کے عکس آئینہ عدم میں پڑے اور مترج ہوئے تو عالم امکان ظاہر ہوا۔ مگر یہ مثال عوام الناس کے لئے تو شاید کافی ہو سکے۔ حکما کی تسلی اس سے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ آئینہ میں پیدا ہونے والے ظلال و عکس ایسے امور ہیں جنکو طبعیین مادی یا طبعی علل و اسباب کے ذریعہ حل کر سکتے ہیں۔ مگر عدم چونکہ لاشئ محض ہے اور اسکا وجود صرف ذہنی و خیالی ہے لہذا اس میں صفات خدا کے عکس کا پیدا ہونا اور مترج ہو کر اشیا کے امکانی بننا اسی پہنچ پر سمجھ میں نہیں آ سکتا ہے۔ پس ہم اس مسئلہ کو ایک اور طریق پر سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس سے کائنات کے عدم محض سے پیدا ہونے کے متعلق کچھ نہ کچھ تسلی ہوگی۔ اول ہم ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس سے اس امر کے سمجھنے میں بہت کچھ مدد ملیگی۔

ایک شخص کی بابت بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ اتفاقاً اس کا پاؤں اسکے ننھے بچہ کی ہاتھ کی انگلیوں پر جا پڑا جو مکان کے دروازے میں کھیل رہا تھا۔ بچہ نے تکلیف کی شدت سے چیخ ماری۔ باپ کے دل پر اسکا بہت گہرا اثر ہوا۔ اور اس تکلیف کا خیال کرتے ہی معاً خود اسکے اپنے ہاتھ کی انہیں انگلیوں میں

کچھ درد محسوس ہوا جو بڑھتے بڑھتے اتنا شدید ہوا کہ کئی روز تک  
 اسکو تکلیف دیتا رہا اور بہت کچھ علاج معالجہ کے بعد صحت ہوئی  
 یہہ واقعہ اور اسی قسم کی اور مثالیں جو بعض بعض موقعوں پر  
 وقوع میں آجاتی ہیں ہلکویہ بتلاتی ہیں کہ جب انسان کا وہم و  
 تخیل کسی وجہ سے بہت ہی عمیق ہو جائے تو بعض مرتبہ  
 بلا ارادہ مدد رک اس تخیل عمیق کے برطبق فی الواقع ایک گونہ  
 حقیقت امکانی پیدا ہو جاتی ہے۔ بعض ارادی عمل میں یہہ اثر  
 اور بھی زیادہ اور جلد وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً یہہ آجکل عام طور  
 پر دیکھا جاتا ہے کہ اہل سمرزم سے انکے قوی ارادے اور عمیق توجہ  
 کے ذریعہ بہت سے کرشمات ایسے صادر ہوتے ہیں جن سے  
 ثابت ہوتا ہے کہ وہ ارادی توجہ اپنے برطبق ایک گونہ حقیقت  
 امکانی پیدا کر لیتی ہے۔ مثلاً وہ اپنی ارادی توجہ کے ذریعہ کسی  
 بیجان و غیر متحرک شے کو کسی فاصلہ سے اپنی طرف بلانا چاہتے  
 ہیں تو وہ چلی آتی ہے۔ کسی مریض کے مرض کو (خواہ وہ کیفی ہو یا  
 مادی) ہست سے نیست کرنا چاہتے ہیں تو وہ فوراً زائل ہو جاتا  
 ہے۔ اور جو لوگ قوت قلبی سے کام لیتے ہیں ان سے تو اور بھی  
 زیادہ عجیب و غریب باتیں ظہور میں آتی ہیں جنکو عقل انسانی

سمجھنے سے قاصر ہے پس ان سب امور کا حکم مشاہدہ ہوتا ہے لیکن کوئی شخص انکے پیدا ہونے کی کیفیات کو حل نہیں کر سکتا بلکہ خود اس علم کے ماہرین یعنی مسمزم داں جن سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں انکی پیدا ہونے کی کیفیات کے علل و اسباب کو بالتفصیل سمجھنے اور بیان کرنے سے قاصر ہیں۔ اور جب انسان اپنے ہی بہت سے افعال کی کیفیات کے علل و اسباب کو سمجھنے سے قاصر ہے تو پھر اگر وہ افعال خدا خصوصاً عالم امکان کے عدم محض سے پیدا ہونے کی کیفیت کو بالتفصیل نہ سمجھ سکے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ پس شیت ایزدی نے بھی جوں ہی یہہ چاہا کہ عالم امکان ظاہر ہوئے ووں ہی اسکی قدرت کاملہ سے اسکی منشاء و علم بچوں کے مطابق فوراً عالم امکان ظاہر ہو گیا (کُنْ فَکَانَ)۔

قیام عالم۔ اس ظہور کی تفصیل کے متعلق وجدانی طور پر یہہ معروف ہوا ہے کہ تمام عالم امکان ایک نفس کلیہ یا طبعیت کلیہ ہے جو دو حصوں پر مشتمل ہے ایک طبیعیہ جسکو عالم ناسوت کہتے ہیں اور دوسرا فوق الطبیعیہ جسکو عالم ملکوت کہتے ہیں۔ عالم ملکوت سر اسر روحانی اور عقل بالفعل ہے اس عالم کا مکان و زمان بھی روحانی ہے۔ عالم ناسوت مادی ہے اور اسکا مکان و زمان

روحانی مکان زمان سے مختلف ہے یہہ دونو عالم ایک ہی نفس کلیہ کی دو مختلف صورتیں ہیں مگر یہہ دونو عالم یک نخت بالاتمام پیدا نہیں ہو گئے بلکہ عالم ملکوت یا فوق الطبیعیہ میں نفس کلیہ نے اول صرف ارواح و ملکات کی شکل اختیار کی اور عالم ناسوت یا طبعیہ میں مادہ اور اسکے مبادی کی۔ اسکے بعد سے جنقدر مختلف مظاہر و کیفیات عالم ناسوت میں ظہور میں آتے رہتے ہیں پہلے انکی صورتیں خدا کے علم و مشیت کے مطابق عالم فوق الطبیعیہ میں ملکوت بناتے ہیں یعنی جس طرح پہلے انسان کے ذہن میں شکل بنتی ہے اور پھر اسکے مطابق خارج میں کاغذ پر بنتی ہے اسی طرح نفس کلیہ پہلے عالم ملکوت میں وہی شکلیں اختیار کرتا ہے اور پھر انہیں کے مطابق عالم ناسوت میں ظہور ہوتا ہے اور اسی طرح ہوتا رہیگا۔ نیز جو تغیر و تبدل عالم ملکوت میں ہوتا رہتا ہے اسی کے مطابق ناسوت میں ہوتا رہتا ہے اور جب کوئی شے عالم ملکوت سے محو ہو جاتی ہے اسی وقت عالم ناسوت سے بھی محو ہو جاتی ہے۔ جس قسم کا تعلق و تصرف انسان کی روح کو اسکے جسم کیساتھ ہے اسی طرح کا ملکوت کو ناسوت کیساتھ ہے (دو جہد اینین کے علاوہ جو لوگ آجکل ارواح ماضیہ کے ذریعہ معلومت بہم پہنچا رہے ہیں انکو بھی ان امور کا کچھ کچھ انکشاف ہونا جاتا ہے)

الغرض جو کچھ اس عالم کائنات میں ظاہر ہوا ہے یا ہوتا ہے یا ہوگا یہ سب کچھ خدا کی مشیت و قدرت سے ہے اور سب کا سب بالائے تمام اسکے علم و پیمانی میں موجود ہے جو کچھ تقدم و تاخر موجودات میں مشہود ہوتا ہے یہ سب عالم امکان کے نقطہ نظر سے ہے۔

نہی عالم۔ اور جس طرح اس قیوم عالم نے نفس کلیہ اور اسکی تفصیل کو اپنی قدرت کاملہ سے ظاہر کیا اسی طرح وہ مشیت آزاد و بے نیاز اگر کبھی چاہیگا تو اس کارخانہ کو محو بھی کر دیگا۔ اور پھر وہی وہ باقی رہیگا اس کے سوا اور کچھ نہ رہے گا۔ اور اب بھی اس کے سوا جو کچھ ہے وہ حقیقی الوجود نہیں ہے صرف عالم امکان کے نقطہ نظر سے اسکو ایک گونہ حقیقت کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ حقیقت مطلق یعنی خدائے پاک کے نقطہ نظر سے وہ غیر حقیقی الوجود ہے۔

# باب یازدہم

(ضمیمہ)

چونکہ قیومیت خدا کے باب میں ہم نے اسکی صفات فعلیہ کا ذکر کیا ہے لہذا اب اس کتاب کو ختم کرنے سے قبل چند ان پر مغالطہ سوالات کا ذکر کر دینا بھی بیجا نہ ہوگا جو دہریمین بالعموم قائلین خدا کے سامنے پیش کیا کرتے ہیں۔ مثلاً وہ پوچھتے ہیں کہ اگر خدا قادر مطلق ہے تو کیا وہ اپنے جیسا دوسرا خدا پیدا کر سکتا ہے۔ ”کیا وہ اتنا بڑا پتھر پیدا کر سکتا ہے جسے وہ خود نہ اٹھا سکے۔“ کیا وہ جھوٹ بول سکتا ہے۔“

اس قسم کے پھر سوالات سے ان لوگوں کی غرض صرف یہ ہوتی ہے کہ ہر صورت سے خداے تعالیٰ کی شان پاک کی توہین کیجا یعنی اگر جواب دینے والا ان سوالات کے جواب میں ”ہاں“ کہے تب بھی خداے تعالیٰ کی توہین شان ہے اگر ”نہیں“ کہے تب قصور قدرت کا اقرار ہے۔

لیکن اگر قواعد منطق کو مد نظر رکھکر ان سوالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ صیرحاً غلط ہیں۔ اور مغالطات پر مبنی ہیں

کیونکہ جب ”خدا“ سے ہماری مراد مفہوم ”ایک ذات بیچون و بیچگون مطلق و لامحدود“ ہے تو پھر ”اپنے جیسا دوسرا خدا“ کے معنی ہی کچھ نہ ہوئے کیونکہ ایک کے سوا دوسری حقیقت مطلق و لامحدود تو متصور ہی نہیں کیجا سکتی اور جب اس سے ہماری مراد مفہوم ہر اعتبار پر مطلق و لامحدود ہے تو پھر اتنا بڑا پتھر جسے وہ خود نہ اٹھا سکے کبھی کچھ معنی نہیں رکھتا ہے کیونکہ مطلق و لامحدود سے بڑی شے متصور کرنا محال عقلی ہے پس معلوم ہوا کہ نفی اثبات میں جواب دینے سے قبل خود سوالات کا لغو ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ انکی پُر مغالطہ عبارات قواعد منطق کے منافی ہیں۔

اسی طرح جن لوگوں نے امکان کذب باری کے متعلق بحث کی ہے وہ بھی سراسر غلطی پر ہیں۔ کیونکہ محض انسانی سچ اور جھوٹ کی تمیز کو مد نظر رکھ کر انھوں نے خدا کے پاک کے جھوٹ بولنے یا نہ بولنے پر بحث کی ہے ایک گروہ تو اس امر کا قائل ہوا کہ خدا جھوٹ نہیں بول سکتا صرف سچ بول سکتا ہے یہ عقیدہ گرچہ تقوے پر مبنی ہے مگر شان خدا کی تقیید اس سے بھی لازم آتی ہے دوسرے گروہ نے ذرا جرأت کر کے یہ عقیدہ قایم کیا کہ خدا جھوٹ بول تو سکتا ہے مگر بولتا نہیں ہی یہ عقیدہ پہلے سے بدتر ہے کیونکہ اول تو اس سے نقص بالفقہ لازم

آتا ہے دوسرے معاذ اللہ اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے تو اس صورت میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کوئی ایسی حقیقت بھی ہے جو خدا کے سچ اور جھوٹ کی جانچ کرنے کا معیار ہے اور جس کا لحاظ سچ بولنے یا جھوٹ سے احتراز کرنے کے لئے خدا کو رکھنا پڑتا ہو حاصل یہ کہ اس عقیدے کے ذریعہ شان خدا کی تقیید پہلے عقیدے کی نسبت اور بھی زیادہ لازم آتی ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ سچ اور جھوٹ کی تمیز عالم امکان کے لئے ہے وہ ذات واجب الوجود جو بالذات حقیقت مطلق ہے اس قسم کے قیود سے منزه ہے اس کا کلام سراسر حق ہے سچ اور جھوٹ کی تمیز کو اس میں دخل نہیں۔ انسان اگر دانستہ کسی امر معلوم کے خلاف بیان کرے تو اس کا قول جھوٹ میں شمار ہوگا اور اگر لاعلمی سے کسی حقیقت کے خلاف بیان کرے تو غلطی ہوگی۔ لیکن چونکہ خدا تعالیٰ کے لئے اسکے سوا نہ کوئی حقیقت موجود ہے اور نہ کوئی قانون و ضابطہ۔ بلکہ وہ خود ہی حقیقت مطلقہ اور احدیہ و صمدیہ ہے لہذا نہ اسکے لئے کوئی شے جھوٹ کا معیار ہو سکتی ہے اور نہ سچ جھوٹ اور صواب و خطا کی تمیز اس کو عارض ہو سکتی ہے وہ اس قسم کے قیود سے وراہ الورا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ حقائق و واقعات امکانی کے متعلق جو اسکے











